

الفكر الإسلامي بين الإبداع والابتداع

دكتور
محمد أحمد عبد القادر
مخبرية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سويف - الإسكندرية
٤١٣٠١٦٣ : ٥

اهداءات ٢٠٠٢

الشاعر / محمد العليم القباني

الإسكندرية

الفكر الإسلامي بين الابتداع والإبداع

دكتور
محمد أحمد عبد القادر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتر - الأزاريطة - الإسكندرية
تليفون : ٤٨٣٠١٦٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل
فتفرق بكم عن سبيله »

صدق الله العظيم

الأنعام — ١٥٣

مقدمة

الفكر الاسلامى كأى فكر يتخذ مسارات متعددة فى سبيل أداء (رسالته) والوصول الى الغاية التى قام من أجلها • وعندما أقول ان الفكر الاسلامى كأى فكر بهذا الصدد فأعنى بذلك أن فى هذا الفكر عمومية يشبه من خلالها غيره ، كما أن فيه خصوصية يختلف بها عما سواه • أما بالنسبة للعمومية فإن كل فكر أبان نشأته تشغله قضية أو عدة قضايا تنضوى تحت (غاية) أو (هدف) معين ، ولكن يحدث أحيانا أنه فى سبيل بلوغ تلك الغاية أو السعى الى ذلك الهدف أن تتعدد السبل ، أو لنقل تتعرج بما يتهدد معه سلامة (المقصد) ووحدة المذهب •

ان سياق الفكر الفلسفى على امتداده شاهد على زوال مذاهب واستمرار أخرى ، وشاهد أيضا على أن استمرارا ظل نقيا خالصا كما حدد له من قبر بينما ظل استمرار آخر محرفا مشوبا بالخلط والتشويش •

أما الخصوصية فى فكرنا الاسلامى فهى أنه (اسلامى) وكونه اسلاميا يضاف عليه طابعا دينيا والا قلنا عنه انه فكر عربى • فالعروية هنا كجنس لا تصبغ هذا الفكر بطابعها بقدر ماصبغه الاسلام كدين • هو اذن (فكر دينى) ان أردنا أو لم نرد ، وكونه فكرا دينيا يفرض بطبيعته تساؤلات وحساسيات • أما من جانب الحساسيات التى يثيرها مثل هذا الفكر هو أنه يمت بصلة وثيقة لهذا الدين ولم لا وقد تشرف بحمل اسمه وانتسب اليه (فكر اسلامى) ويفرض مثل هذا الانتماء بالضرورة واقعا مؤداه أن لا انفصال بين (الدين) و (الفكر) • ان الباحث فى مجال الفكر الاسلامى يجد

نفسه منساقا الى الخوض فى بعض المسائل الدينية وهو مستغرق فى سياق الفكر منشغل بقضاياها • وان اجتهد أن ينحى مسائل الفكر جانبا وأن يقصيها عن مجال الدين • وهنا تكمن الحساسية أو لنقل الخطورة حيث يمتزج الدين بعقائده على الفكر بقضاياها ، فلا تكاد تحدد عن أى تتحدث حين نتحدث • ومن هنا تأتى هذه الدراسة التى بين أيدينا لتلقى الضوء على ذلك التزاوج بين الدين والفكر متسائلين لاول وهلة : وهل هناك تعارض بين الدين والفكر ؟ أليس ثمة فكر فى الدين ؟

ان الهدف من دراستنا هذه هو الصلة بين الدين والفكر من خلال بعدى • (الابتداع والابداع) •

ومن ناحية أخرى فان انحراف الفكر المجرد يجعل منه فكرا حاد قليلا أو كثيرا عن هدفه ، أما انحراف الفكر الدينى فجد خطير يجاوز فى خطورته الخطأ الى الخطيئة • أو لنقل بعبارة أخرى ان معيار الحكم على الفكر المنفصل عن الدين يكون من خلال مقولة (الصواب والخطأ) أما معيار الحكم على الفكر الدينى (كالفكر الاسلامى) انما يكون من خلال مقولة (الايمان والكفر) ، ولعل البون بينهما شاسع •

وانطلاقا من قضية الابتداع والابداع بهذا المعنى الذى أردت توضيحه يمكننى أن أتعرض لبعض المسائل الفرعية فى اطار هذه (القضية الكبرى) • ومن هنا يمكننى أن أطرح عدة تساؤلات لحل فى هذا البحث ما يجيب عنها ويزيل استفهامها :

— كيف يبدأ الفكر وكيف يمكن أن يستمر نقيا خالصا من أية تأثيرات سلبية تعوق مسيرته وتضلل مساره ؟

— ما هو الفكر (الخارج) وما هي معايير خروجه وما السبيل الى (اقامته) ان (اعوج) ؟

— هل من الابتداع ما هو ابداع ؟

— ما هي الصلة بين كل من الابتداع — الاتباع — الابداع •

هذه وغيرها تساؤلات تفرض نفسها على سياق البحث وتعطى مؤشرا يدل على وجهة البحث وغرضه • ونناقش في هذه الدراسة هذين البعدين في الفكر الاسلامي : الابتداع والابداع من خلال بعض النماذج الممثلة لهذا البعد وأخرى ممثلة لذاك البعد وينقسم تناولنا لهذه الدراسة الى قسمين نناقش في القسم الاول منهما نماذج من الفكر الاسلامي مبتدعا محاولين بيان أوجه ذلك الابتداع وتحديد عناصره ، ثم نردف ذلك في القسم الثاني بمناقشة الفكر الاسلامي مبدعا متعرضين لاهم مظاهر الابداع من خلال النماذج التي سفتناولها بعد كل هذا نعقب بخاتمة للبحث نضمنها أهم الملاحظات والنقائص التي انتهت اليها هذه الدراسة •

عن معنى الابتداع •• النشأة والتطور :

البدعة فى الدين هى ما لم يشرعه الله ورسوله ، وهو ما لم يأمر به أمر ايجاب ولا استحباب • فاما ما أمر به ايجاب أو استحباب وعلم الامر به بالادلة الشرعية فهو من الدين الذى شرعه الله تعالى : ولهذا كان عمر بن عبد العزيز يقول « سن رسول الله ﷺ سننا ، الاخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله ليس لاحد تغييرها ولا النظر فى رأى من خالفها ، من اهتدى بها فهو مهتد ، ومن استنصر بها فهو منصور ، ومن خالفها وأتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ما تولى وأصله جهنم وساءت مصيرا » (١) •

واذا أردنا أن نحدد معنى الابتداع لغة فانه يتداخل — للصلة اللغوية — مع معنى الابداع ، وأبدع الشيء اخترعه وأنشأه على غير مثال سابق ، وابتدع أتى بالبدعة وهى الحدث فى الدين بعد الاكمال (٢) • وذلك مثل قوله تعالى : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم » (الحديد — ٢٧) •

معنى ذلك أن (الابتداع) أمر طارئ أو هو بالاحرى زيادة أو (تريد) على أمور سبق أن وجدت ثم أدخلت عليها زيادات • وهنا نريد أن نستوضح بعض المسائل حتى نكون على بينة من أمرنا منذ البداية :

— هل كل أمر موجود ثم دخل عليه تعديل ما أو زيادتما يعد ذلك ابتداعا ؟

(١) انظر ابن تيمية : نقض الخلق ص ٩١ دار الكتب العلمية • بيروت •

(٢) انظر ، مختار الصحاح ص ٤٣ •

الحقيقة أن تحديد (الاصل) هو الاساس الذى يترتب عليه
ما اذا كانت الزيادة ابتداءا أم غير ذلك • ومعنى ذلك أيضا أن
(الاصل) اذا كان عقيدة أو جملة عقائد دينية فان أية زيادة عليها

مرفوضة وبجسم ، خاصة فى مجال عقيدتنا الاسلامية • ونلاحظ أن
هذه الزيادة الجديدة الطارئة أو هذا التعديل الناشئ يسمى القائمون
به (تجديد) ويسميه أصحاب (الاتباع) انحرافا وزينا وابتداعا •
وهنا أريد أن أقرر الرفض التام لان يسمى التغيير فى مجال العقيدة
— تعديلا كان أو زيادة — تجديدا • ان (التجديد) له متطلبات منها
أنه يصبح ضرورة ملحة عندما يتهاوى فكر ما من الداخل أو عندما
تصيبه شيخوخة من داخله مما يتطلب معه تدخلا سريعا من أجل
استئصال مواطن الضعف والمرض فيه بما يضمن له سلامة
الاستمرار • ان هذا انما يصلح فى مجال الفكر الذى هو فى النهاية
(تصورات بشر) ولكن يستحيل ادخاله فى مجال العقيدة •

فلا يمكن أن يقاس الاسلام على أى دين آخر خاصة على
المسيحية ، أو بعبارة أخرى من الخطأ بل من الخطر تصور التجديد
فى الاسلام على نحو تصور الإصلاح الدينى الذى قام به مارتن لوتر،
ان هناك اختلافا كبيرا بصدد ما يسمى بالتجديد العقائدى بين كل
من الاسلام والمسيحية • فاذا كانت المسيحية لم تكتمل عقائدها فى
عهد المسيح ، فان الاسلام تحددت أركانه واكتملت فى عهد الرسول
ﷺ : « اليوم اكملت لكم دينكم » • (المائدة — ٣) •

يقول الدكتور محمد اقبال (٢) ينبغى أن نوضح الفارق بين

(٣) انظر ، تجديد التفكير الدينى ص ١٨٧ ترجمة عباس محمود •
القاهرة ١٩٥٥ مطبعة لجنة للتأليف والترجمة والنشر •

التجديد والاصلاح الدينى فى أوربا ، فان أية محاولة تجديد كى تبقى فى فلك الاسلام ولا تتجاوز حدوده فانها لا ينبغى أن تعدل من أصوله مادام القرآن الكريم له صفة التأكيد فيما تناوله من تشريعات وأحكام وأمور تخص البشر فى دينهم ودنياهم « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » (الانعام — ٨) ومادام النص قد انتهى برسول الله ﷺ (*) .

ان عدم التثبيت فى رواية الانجيل أو الاتفاق على رواية واحدة له أتاح ثغرات عديدة فدخلت المسيحية آراء ومعتقدات أصبحت على مر الزمن جزءا من المسيحية ذاتها ، كمبدأ الاعتراف وصكوك الغفران الامر الذى أتاح الفرصة لقيام بعض الاصلاحات التى تحاول التدخل فى صلب العقيدة مثل اصلاح لوثر * أما فى الاسلام فان ختم الرسالة الالهية وعلان اكتمال الدين يعنى أن ليس هناك تطور فى الاسلام ذاته كعقيدة ، ومن ثم فلا مجال لمذهب دينى جديد فى الاسلام يعدل من عقائده وأركانه تعديل البروتستانتية للكاثوليكية . وفى اطار هذه الحقيقة التى انتهينا اليها يمكن أن نحكم — دون تردد — بالمرور على كل الحركات التى جاءت بعد الاسلام وحاولت أن تدخل أدنى تعديل على عقائده أو أصول الدين فيه أو حتى فروعه * وفى ضوء ذلك يمكن استبعاد فرقتي البابية والبهاية اللتين حاولتا نقض مبدأ النبوة وانقطاع الوحي فى الاسلام ، فضلا عن أن كلا منهما قد جاءت بكتاب وأحدثتا تعديلا جوهريا فى أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج (*) .

(*) نتناول فى القسم الثانى من هذه الدراسة بعض معاني ~~التجديد~~ من

خلال أكثر من نموذج .

(*) سنعرض فيما بعد لنماذج من الفكر الغربى الذى التمس بالعقيدة

محرّف وانحرّف *

وهنا نتوقف وقفة حيث يتفق (المتبعون) وسياق ما ذكرنا من أنه لا مجال للتجديد فى العقيدة وان ما يسمى تجديدا فى هذا الصدد ان هو الا تبديل لحق ومحاولة ادخاله فى اطار الباطل ولكن هيهات فلقد « جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا » •
(الاسراء — ٨١) •

ويزيد (المتبعون) على ذلك أن هناك أدلة سمعية مؤكدة توضح أن الاكتمال هو السمة التى يتميز بها الاسلام كعقيدة ، حيث يقول تعالى : « فماذا بعد الحق الا الضلال » (يونس — ٢٢) •

ويقول جل شأنه : « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » (آل عمران — ٣١) وغير ذلك من الآيات التى تؤكد فضل الاتباع (والاتباع هنا يمثل قمة الايجابية حيث أنه ليس مجرد تقليد وانما (اقتداء) و (تأس) « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » (الاحزاب — ٢١) وفى صحيح مسلم أن الرسول (ﷺ) قال : « من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد » بمعنى أن من أحدث فى الاسلام ما ليس منه فى شىء ولم يشهد له أصل من أصوله فهو مردود ولا يلتفت اليه • (٣) •

وفى صحيح مسلم أيضا قول الرسول (ﷺ) : « أما بعد فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد (ﷺ) وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة » •

ونتفق هنا على أن أية محاولة لاي تعديل من أى نوع فى الاسلام كعقيدة فان ذلك يعد اتحرفا ويدخل تحت باب الابتداع •

(٣) نلاحظ أن أصحاب (الاتباع) يجعلون من هذا الحديث وغيره قاعدة من القواعد التى يستندون اليها فى ابطال المحدثات والبدع •

ولكن من جانب آخر فان الفكر الاسلامى — ولا يمكن أن تتساوى العقيدة والفكر — لا يعد أى تطور أو تعديل فيه ابتداء ، فالمحك هنا اذن مختلف ، اذ أنه عندما يكون المحك هو (العقيدة) فان محاولات التطوير ان هى الا (ابتداء) أما اذا كان المحك هو (الفكر) فالامر هنا يسمح بالتجديد والتطوير حيث أن التجديد هنا يمكن أن يكون (ابداعاً) • واذا كان الفكر باعتباره جملة آراء ومذاهب وتصورات قابلة للتأييد أو النقي ، مع كونه يسمح من حيث الموضوع والمنهج لان يدخله التجديد الا أننى استدرك وأقول : ولكن بحدود ووفقاً لقواعد وأسس ؟

وهنا قد يتساءل البعض : أليس ثمة تناقض فى هذا القول اذ كيف يجتمع (التجديد — مع ما فيه من طلاقة رؤية وانطلاق تغيير مع (التحديد) أو يسميه البعض (التقييد) ؟ كيف يسمح بالتجديد فى مجال الفكر ثم نحاول أن نصب ذلك التجديد فى قوالب ؟

ان التجديد فى مجال الفكر لا يتعارض مع القواعد والاسس ، فان تلك القواعد بمثابة السياج الذى يتيح للفكر أن يتقدم من خلاله ويحفظه فى الوقت نفسه من (الترنح) ذات اليمين وذات الشمال • وكيف لا تكون هناك ضوابط وقواعد تحكم الفكر وهو ليس كمطلق الفكر وانما هو فكر منتسب الى الاسلام وهو دين الالتزام بالقواعد والاصول • وكلما كان الفكر الاسلامى أكثر التزاماً بتلك القواعد والاصول كلما كان أقدر على التطور وعلى الابداع ، اذ أن (الابداع) لا يعنى مطلقاً (الانفلات) من ضوابط الفكر الدينى أو مجرد الخروج عليه • ولعلنى أوضح فيما بعد نماذج لفكر اسلامى (تطور) واستمر فتياً من خلال مبدأ (الالتزام) بينما جنح فكر

آخر يزعم الانتماء للإسلام (متحلا) من تلك الاصول التى يعتبرها
أغلافا فضل وانحرف (٢) •

وهكذا نقرر أن ليس كل تجديد أو تطوير (ابتداعا) كما أنه
ليس مجرد التقليد يعد اتباعا ، وتحديد ذلك راجع فى تصورى الى
المحك الذى نقيس كل مسألة وفقا له •

ولعل ذلك التوضيح المسبق للحدود الفاصلة بين الابتداع
والاتباع وبيان الادلة السمعية التى يذكرها أهل (الاتباع) يستتبع
كل ذلك القاء الضوء على مسيرة الفكر الإسلامى ومحاولة التعرف
على تأثير البعدين (الابتداع والاتباع) على تلك المسيرة •

ويتعارف معظم المؤرخين والكتاب والباحثين على اطلاق اسم
(الفلسفة الإسلامية) على جوانب الفكر الإسلامى ، ومن هنا
فإن تناولنا لهذين البعدين إنما يكون من خلال هذا الفكر الإسلامى
فى مساره أو الفلسفة الإسلامية فى مسيرتها ويمكن القول ان أسبق
جانب من جوانب الفكر الإسلامى ظهورا هو (علم الكلام) وهو أكثر صور
ذلك الفكر التصاقا بالدين خاصة فى طور النشأة • ولعل قيام علم
الكلام بمهمة الدفاع عن الدين ومعتقداته يفسر لنا سبب ذلك
الالتصاق ، اذ أن نقطة الانطلاق كانت من الدين والغاية أيضا كانت
هى الدين • ولعل البعدين اللذين نتحدث عنهما (الابتداع والاتباع)

(٤) خير تعبير عن الفكر القائم على أصول الدين الملتزم بعقائده والفكر
الذى حاول أن ينتزع نفسه من كل أصل دينى الحق تعالى: «المتركيـف
ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى
السماء ، تؤتى أكلها كل حين باذن ربها ويضرب الله الامثال للناس
لعلهم يتذكرون ، ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق
الارض مالها من قرار ، (ابراهيم ٢٥ - ٢٧) •

تمثلا أول ما تمثلا من خلال نشأة علم الكلام بوصفه أول وأهم مظهر من مظاهر الفكر الاسلامى من خلال المؤيدين والمفكرين • وهكذا كانت نشأة علم الكلام كأول جوانب الفكر الاسلامى مؤذنة بذلك الانقسام القائم بين من يتبنون سبيل الاتباع ومن يحاولون التجديد من خلال الفكر الا أنهم فى نظر أولئك ان هم الا مبتدعون ، فما هو مقدار الصواب أو الخطأ فى مذهب كل فريق •

أما المتبعون ، وهنا يمكننا أن نحدد هويتهم فهم الذين يرون أن القرآن بما يحوى كاف ، والسنة النبوية بما أوضحت وهدت فيها الغناء ، معنى ذلك أن أهل الاتباع انما يحددون مفهوم الاتباع الصحيح بأنه اتباع للقرآن الكريم « ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » واتباع لسنة رسول الله ﷺ فكرا أو قولاً وسلوكاً ، وتحقيقاً لهدى الرسول الكريم (ﷺ) : تركت فيكم ما ان تمسكتم به فلن تضلوا بعدى أبداً ، كتاب الله وسنتى » • هذا هو السبيل الصحيح فى الاتباع حيث لا فكر الا من خلال أقوال الرسول الكريم ﷺ ولا تفكر الا من خلال آيات القرآن العظيم • وهؤلاء (المتبعون) بطبيعة الحال يرفضون علم الكلام ويذمون المشتغلين به (٥) •

ان القرآن وان عنى فى مواضع كثيرة ببطان ما كان عليه العرب من عقائد غير صحيحة على اختلاف دياناتهم وملهم ، فقد نهى مع هذا عن الفرقة فى الدين ، وعن الجدل مع المخالفين الا بالحسنى وذلك استمالة منه للقلوب وحرصاً على الالة والوحدة •

(٥) انظر ، د• النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ١٥ ، د• صبجى : فى علم الكلام ، د• أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، د• بدوى : مذاهب الاسلاميين • ط١ ، مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية •

يقول تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا اليك ، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى ، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (الشورى - ١٣) •

ويقول جل شأنه : « وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » (الحج - ٦٨ / ٦٩) • وهكذا مضى زمن الرسول ﷺ على رأى واحد وعقيدة واحدة ، هي ما جاء فى كتاب الله « لانهم أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والاهام » (١) •

ويذكر المقرئى أنه لم يرو قط من طريق صحيح أو سقيم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شىء مما وصف الرب سبحانه نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ ، بل كلهم فهموا ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات (٢) •

ويذكر أبو الحسين المنطى (ت ٣٧٧ هـ) أن من أصول أهل السنة الايمان بالقدر خيره وشره ، وترك المراء والخصومات والجدال فى الدين (٣) •

ولقد روى عن الامام مالك (ت ١٧٩ هـ) أنه قال : اياكم وأهل البدع ، قيل يا أبا عبد الله ومن هم أهل البدع : قال أهل البدع الذين

(٦) طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة) ، نقلا عن مصطفى عبد الرزاق (تمهيد) ص ٢٧٢ القاهرة ١٩٤٤ •

(٧) المقرئى : الخطط للمقرئىة جزء ص ١٨١ طبعة مصر ١٣٢٦ هـ •

(٨) اللطى : للتنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ١٢ الاستانة ١٦٢٦ :.

يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون
عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان •

وروى عن أبى حنيفة (ت ١٥٠ هـ) أنه قال : لعن الله عمرو بن
عبيد فإنه فتح للناس الطريق الى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام •

وكان سفيان الثوري (ت ١٦١ هـ) ينهى أصحابه عن مجالسة
المتكلمين ويقول : عليكم بالاثر واياكم والكلام فى ذات الله •

ويقول جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) الذى له رسائل فى رد مذهب
التقرية والخوارج والغلاة من الروافض (١) : ان الله تعالى أراد
بنا شيئاً ، وأراد منا شيئاً ، فما أرادنا بنا طواه عنا ، وما أرادنا منا
أظهره ، فما بالنا نشتغل بما أرادنا بنا عما أرادنا منا (٢) •

ويفسر الامام جلال الدين السيوطى (ت ٩١٤ هـ) تسمية علم
الكلام بهذا الاسم بأن الكلام ضد السكوت وأن المتكلمين قد تكلموا
فى المسائل الاعتقادية حيث كان ينبغى الصمت وعدم الخوض
فيها (٣) •

تلك كانت حجج أصحاب (الاتباع) الذين رموا كل من (تكلم)
بالابتداع ، أو بعبارة أخرى فان أولئك (المتبعين) ذهبوا الى أنهم
(اتبعوا) عندما ساروا على الطريق والتزموا الاصول والقواعد ،

(٩) البياض : اشارات المرام ص ٣٤ ، للبغدادى : الفرق بين الفرق
ص ٣٦٣ •

(١٠) انظر ، الشهر ستانى : المل والنحل ج ١ ص ١٤٧ •

(١١) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٥٧ نشرة
د • النشر •

أما أولئك (المبتدعون) فلم يفعلوا ذلك الا لانهم (حادوا) عن الطريق و (انصرفوا) عن الاصول •

وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل جاوز هؤلاء المتكلمون — الاوائل — على وجه الخصوص — سبيل الاسلام عندما حاولوا أن (يتعقلوا) بعض مسائل الدين ؟ وهل فارقوا الجماعة في ذلك ؟

الجواب يأتي من أولئك الذين اتهموا بالابتداع والمروق عن الجماعة: لا، فلست أولى بالاسلام منها ولا أنتم أشد حرصا على التمسك بأصوله والالتزام بقواعده وعقائده •

وهنا أيضا نتوقف لنحكم بانصاف بين الفريقين وأيهما على الصواب وأيهما على الخطأ ولا نقول أيهما على الحق وأيهما على الباطل • نحن هنا في رحاب الفكر ، وهو وان كان فكرا متصلا بالعقيدة قائما على أساس منها الا أن ذلك لا يسوغ لأحد أن يجعل معايير التقويم — كما هو في العقيدة — ايمان أو كفر ، بل الامر هنا مختلف تماما اذ ليس مجال العقيدة كمجال الفكر حتى وان كان فكرا دينيا ، تلك واحدة •

أما الثانية فهي (من) الذي يمكنه أن يحدد عناصر هذا الابتداع في الفكر ومن ثم يحكم عليه ، و (ما) هي أصلا تلك العناصر التي وفقا لها يمكن القول بأن هناك (ابتداعا) في الفكر •

ولا أصدر على مسألة ما اذا قلت ان الطامة الكبرى في فخرنا الاسلامي عبر تاريخه الطويل انما تصدر عن هذين التساولين المطروحين حيث عدم وضوح الرؤية وعدم تحديد الاختصاص ، فاختلطت الامور ببعضها وألبس الفكر ثوب العقيدة — وليس الفكر

كالعقيدة كما سبق القول — وصار معيار التقويم فيهما واحدا ، ولا ينبغي أن يكون واحدا • فكيف يمكن أن يكون مجرد اختلاف شخص ما معى حول مسألة ما من مسائل الرأي سببا فى رمية بالفكر والاحاد ، كيف يكون الاختلاف فى الرأي خروجا من أحد الاطراف عن طريق الاسلام •• من الذى يملك الحق فى هذا الحكم ؟

وليس من قبيل المصادرة القول بأن الفكر الاسلامى منذ بـايتـه وحتى يومنا هذا وما أصابه من خلط وتشويش انما يسأل عن ذلك كله . عدم وضوح الرؤية والتداخل بين الاختصاصات • فما أيسر أن يتخلص مذهب من آخر فى مجال الفكر الاسلامى برمييه بالكفر ووصمه بالخروج ومفارقة الجماعة ، كيف يكون ذلك والاساس واحد وهو الاسلام والغاية واحدة — أو المفروض أن تكون واحدة — وهى نصره هذا الدين فكرا واعتقادا •

ومن جهة أخرى لا ينبغي أن يحكم بالابتداع على أصحاب فكر بصفة عامة اذ الميل الى التعميم ليس من دواعى الحكم الموضوعى على أمر من الامور أو شخص من الاشخاص • ومن وجهة نظرى فى هذا الصدد فانه بدل أن يكون الحكم بالابتداع وترك سبيل الامة (جامعا) ينبغي أن ينظر أولا فى (انقاصد) ووفقا لسلامة المقصد يكون الحكم ان كان حقا فحق وان كان باطلا فباطل •

والحق أن يقال ان علم الكلام — بالرغم من سلبيات فيه — قام بدور رائد لا ينكر فى مجال تأكيد دعائم العقيدة عقلا ومحاوله استئصال شائفة كل باغ أو معتد على هذه العقيدة من أصحاب الديانات والمال الاخرى سواء منها السماوى أو غير السماوى • واذا كان بعض المتكلمين قد حاد قليلا أو كثيرا عن الطريق فعلى هؤلاء يقع وزرهم ولا يمكن أن يحتمل الآخرون عنهم ذلك الوزر •

وهنا ينبغي الموصومون بالابتداع (المتكلمون) للدفاع عن أنفسهم بنهم أبدا لم يحددوا عن (الطريق) ولا ضلوا السبيل الى (الهدف) ، انهم مؤمنون موحدون شغلتهم قضية نصره الدين عن طريق (العقل) ضد الهجمات المنظمة التي يشنها مشركون من كل نوع * ويلتمس المتكلمون أصولا وجذورا لهم من خلال العقيدة الاسلامية نفسها ومن بعض التابعين الابرار ، اذ لا تناقض بين معطيات الدين (نقلا) ومعطيات الدين (عقلا) * غالما لاحظ « أن الدين — أى دين — لابد أن ينتقل المؤمنون به الى مرحلة ثانية عيها بحث ونظر وصياغة فلسفية للعقائد الدينية ، قد يرجع ذلك الى حب استطلاع طبيعى فى البشر ، فالناس جميعا قد وهبوا الاستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفى (وكان الانسان أكثر شىء جدلا) غير أن ظروفنا موضوعية وأحداثا واقعية تتصل باحتكاك المسلمين بأصحاب ديانات أخرى تسليح القوامون عليها بأسلحة الجدل والفلسفة قد أكرمت فريقا من المسلمين على أن يدافعوا عن دينهم فنشأ عن ذلك علم الكلام » (١٢) *

ولقد وجد علم الكلام — شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم الاسلامية — منطلقا من القرآن منهاجا وموضوعا ، فمنهجيا لا يتعارض النظر مع الايمان ، فلقد حث القرآن المسلمين على أن ينزروا فى ملكوت السموات والارض وأن يتفكروا وأن يتأملوا ويتدبروا بينما ذم القرآن أولئك الذين لا يفكرون ولا يعقلون * ويحاول المسلمون أن يتخذوا من أنبيائهم أسوة ، فلقد جاء ايمان أبى الانبياء ابراهيم بعد طول نظر عقلى حين رفض أن يعبد ما يأفل (١٣) ومن ثم جاء

(١٢) د* صبحى : فى علم الكلام ص ١٠ — ١٣ *

(١٣) انظر الايات من سورة الانعام ٧٥ — ٧٩ *

ايمانه بالذى فطر السموات والارض ايماننا عن يقين ، ثم تدرج من
الايمان الى الاطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى « قال
أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى » (البقرة - ٢٦٠) •

يقول الدكتور من يوسف موسى فى كتابه (القرآن والفلسفة) :
ان القرآن بطبيعته وأسلوبه وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل
المختلفة يدعو الى التفلسف ، وأنه قابل لما هو حق من الاراء التى
ذهب اليها المفكرون فى هذه النواحي ، ولذلك حاول كل مذهب تلامى
أو فلسفى أن يجد له سنداً من القرآن (١٤) •

وتعرض بعض السور القرآنية حواراً منطقياً لأغصام المشركين
فيما يذكر أبو الحسن الأشعري (١٥) • يقول تعالى : « لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا » (الانبياء - ٢١) وهذه الآية دعوة الى المحاجة
بأن الله واحد لا يشاركه احد فى وحدانية • وكلام المتكلمين فى
الحجاج فى التوحيد بالتدافع والتغالب يرجع الى قول الحق تعالى :
« ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق
ولعلا بعضهم على بعض » (المؤمنون - ٩١) • ويرجع الى القرآن
أيضاً - بالنسبة للمتكلمين - سائر الكلام فى تفصيل فروع التوحيد
والعدل •

وهكذا كان القرآن الكريم من الناحية المنهجية هو الاساس
الاول والمنطلق فى نشأة علم الكلام ، اذ النظر العقل لا يتعارض
مع الايمان •

(١٤) د• محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ٥٧ القاهرة ١٩٥٨ •
(١٥) الأشعري : استحسان الخوض فى علم الكلام (مع كتاب اللمع) ص
١٥ نشرة مكارثى - بيروت ١٩٥٣ •

ومن ناحية الموضوع التزم المتكلمون على اختلاف فرقهم (*) ، بما حدده القرآن من أصول عامة في الاعتقاد : التوحيد — أسماء الله وصفاته — صلة الله بالعالم صلة خلق بالمفهوم الدينى — بعيدا عن تصورى أفلاطون وأرسطو عن الصانع والمحرك الاول • خلق الله للعالم عن حكمة وغاية وليس العالم مخلوقا لمجرد آلية أو مصادفة « أمحسبتم أنما خلقناكم عبثا » (المؤمنون — ١١٥) • الله عالم باللكيات والجزئيات جميعا : « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض » (سبأ — ٣) مصير الانسان بعد الموت •

مكذا كان القرآن الكريم بآياته التى تمجد العقل والمنطقين محركا لمكان التأمل والنظر العقلى عند نفر من المسلمين لا ينبغى أن يحكم على اتجاههم بصفة عامة على أنه اتجاه (خارج) • فالتكلمون اذن لم يفارقوا الامة فى نظرهم العقلى فى بعض أمور الدين حيث جاء الامر الالهى لهم أن يتدبروا ويتفكروا ويتعقلوا وأن نهوا عن الفرقة فى دينهم • انهم جعلوا القرآن دستورهم ونقطة انطلاقهم يتعمقون آياته ويستدلون بها •

ونلاحظ من ناحية أخرى أن القرآن ينبه الى ما للتقليد وتصديق الانسان لما يسمعه من الماثورات من خطر كبير فى افساد تفكيره وحكمه على الاشياء • لذلك نعى القرآن بشدة على الذين يجمدون على ما كان عليه الاباء والاسلاف من تفكير ورأى ، فيمنعون بذلك عقولهم من التفكير الحق والبحث غير المقيد للوصول الى الحقيقة ، يقول تعالى : « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (البقرة — ١٧٠) •

القضية اذن ليست مجرد (اتباع) مهما يكن ذلك الاتباع

ولكن كما سبق أن أشرت فإن الاتباع ينبغي أن يكون بالنسبة الى (ما الذى ينبغي أن يتبع) و (من الذى يستوجب الاتباع) • وكما أن (الابتداع) ليس مرفوضا كله (فى مجال الفكر وليس الدين) كذلك فإن الاتباع ليس غاية على الاطلاق بغض النظر عن (الشيء المتبع) أو (الشخص المتبع) •

ان الذى يمكن أن نذكره هنا بصدد هذه الاختلافات هو أن (الاتباع) لا يتعارض مع (الابداع) ، فالاتباع هو نقطة الانطلاق وهو الركيزة الاساسية لكل تطور وازدادة أو لنقل هو بمثابة انجذور التى يستند اليها الابداع ، ولكن يتعارض الاتباع — ومن ثم الابداع — مع الابتداع • ان الابداع لا يلغى أبدا الجذور والاصول ولا يتنكر لها وهى عبارة عن عقائد أو قواعد (تتبع) وفى ضوءها وفى اطار منها يكون الابداع فكرا لا عقيدة ، ان الابداع فى الفكر هنا لم ينشأ من فراغ وانما كانت له قواعد يسير على هديها • أما الابتداع فهو يحاول جاهدا — أن يتنكر لجذوره محاولا طمس معالمها والتقليل من شأنها وأن يستبدل بها غيرها مما يظنه جديدا حتى وان كان غريبا •

واذا كان علم الكلام وهو أسبق صور الفكر الاسلامى ظهورا قد أثارت مسألة نشأته هذا الجدل ما بين مؤيد ومنكر ، فان فلسفة فلاسفة الاسلام لم تخل أيضا من مشكلات لحقت بها وكذا التصوف ولعل فى الصفحات التالية أحاول بيان بعض النماذج لفكر ضل وانحرف من خلال مجالات الفكر الاسلامى الثلاثة ثم أردف ذلك ببيان نماذج أخرى لفكر التزم (اتبع طريق الاسلام كعقيدة وجدد وطور كفكر •

أولا : الفكر الاسلامى مبتدعا

١ - فى مجال علم الكلام : (التجسيم عند الكرامية) :

ان قيام علم الكلام كحركة فكرية كانت تهدف منذ نشأتها الى ترسيخ أركان العقيدة أمام منكريها ، جعل من تلك الحركة أقرب صور الفكر الإسلامى الى العقيدة الإسلامية • ولقد تأكدت تلك الصلة القوية بين الدين والفكر حينما حمل علم الكلام — من بين أسمائه — اسم (علم أصول الدين) • ولكن تلك الصلة الوثيقة التى كانت تضمن لتلك الحركة الفكرية نقاءها لم تلبث أن ضعفت وانحلت وذلك راجع فى تصورى لعدة أسباب أهمها :

١ - التدين الظاهرى لدى البعض ممن أضمر حقدا وكراهية شديدين للإسلام والمسلمين ، فكانت لهؤلاء آثارهم بالغة السوء فى محاولة هدم العقيدة ببث بعض الافكار الخبيثة والغريبة ومحاولة دسها فى صلب العقيدة نفسها •

(*) تنتمى الكرامية كمذهب الى امامهم المؤسس أبى عبد الله محمد بن كرام السجستانى الذى عاش فى أواخر القرن الثانى الهجرى حتى منتصف القرن الثالث الهجرى وكانت وفاته عام ٢٥٥هـ عاصر حكم الدولة العباسية فى فترة ضعفها وتدهورها وهو يختسب من حيث النشأة الى مدينة سجستان احدى مدن اقليم خراسان فى فارس ذلك الاقليم الذى اشتهر بانتشار الافكار الغنوصية الغريبة فيه مما كان لذلك أبلغ الاثر فى ظروف نشأة ابن كرام • ولقد تعلم على يديه تلاميذ كثيرون واتبع تعاليمه اشخاص صاروا فيما بعد أصحاب فرق • وتعددت فرق الكرامية وكثر أتباعها فى بلاد خراسان — التى هى مرتع خصب لهذه المذاهب — وما وراء النهر وبيت المقدس ودمشق وثغور الشام وبقي التشبيه والتجسيم منتشرا حتى بعد وفاة ابن كرام •

(انظر ، الشهر ستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٣٣ وما بعدها) :

٢ — ضعف روح الايمان الخالص لدى معظم المسلمين وانقسامهم الى شيع وأحزاب •

٣ — المغالاة فى فهم عقائد الدين وترك روح التسامح والمجادلة بالتى هى أحسن ، وظهور نزعة المكابرة وتكفير الفرق لبعضها •

كانت تلك وغيرها أهم الاسباب التى مهدت لشيوع الافكار والاراء الغريبة فى علم الكلام • ولعل تلك الصورة تشبه حالة الجسم البشرى لا يمكن لاية جراثيم أو كائنات غريبة أن تغزوه مادامت مناعته ضد المرض قوية ، اما ان خارت تلك المناعة فحينئذ يصبح جسمه كله نهبا لتلك الجراثيم من كل نوع •

ومظاهر الافكار الغريبة (الابتداع) فى علم الكلام كثيرة ولكننى سأكتفى باستعراض واحد من تلك المظاهر وهو النزعة التجسيمية عند الكرامية فى نشأتها وتطورها على أن أعقب بعد التناول تقويما ونقدا •

لتجسيم : الجذور ، النشأة ، التطور :

تعد فكرة التجسيم أهم فكرة ظهرت فى مذهب الكرامية ، بل انها هى الاساس الذى بنى عليه الكراميون مذهبهم الكلامى والفلسفى ، كما أنها السبب الرئيسى فى وضع الكرامية فى عداد فرق المجسمة • وفى حقيقة الامر يصعب فى مجال الافكار تتبع فكرة معينة ومحاولة تأصيلها بدقة تامة بنسبتها الى فرد بعينه ، وللتغلب على تلك الصعوبة يمكن الخروج بالجذور من دائرة (التحديد) الى دائرة (الترجيح) حيث يرجح أن تكون الجذور هى كذا أو كذا وذلك فى ضوء مؤشرات ومعطيات ودلائل • ويمكن أن نتقصى فكرة التجسيم فى ضوء ذلك بردها الى عدة تيارات منها :

١ — تيارات دينية •

٢ — تيارات فلسفية •

أما الجذور أو التيارات الدينية فتتمثل فى بعض الديانات السماوية أو غير السماوية • فلقد شهدت اليهودية أول مظهر من مظاهر التجسيم ، حيث لم يستطع بنو اسرائيل فى أية فترة من فترات تاريخهم أن يستقروا على عبادة الله الواحد وكان اتجاههم الى التجسيم والتعدد واضحا فى جميع مراحل تاريخهم •

ويلاحظ الباحثون فى مجال اليهودية أن فكرة التوحيد لديهم ظهرت متأخرة ، وأنهم عبدوا أولا آلهة متعددة مجسمة ، ثم انتهوا الى عبادة أكبرها ونسبوا اليه صفات الالهة المتعددة • ولقد ظل بنو اسرائيل على هذا الاعتقاد حتى جاء موسى عليه السلام وخرج بهم من مصر ودعاهم الى عبادة الله الواحد ، وعندما ذهب لميقات ربه وتركهم مع أخيه هارون ما لبثوا أن عادوا مرة أخرى الى عبادة الاصنام وعبدوا العجل وخرّوا له ساجدين وأخذوا يرقصون أمامه عراة • يقول تعالى :

« واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا له حوار ، ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ، اتخذوه وكانوا ظالمين »
(الاعراف — ١٤٨) •

ولقد ارتبطت اليهودية بما جاء فى التوراة من أنه « خلق الله الانسان على صورته على صورة الله خلقه » (١) حيث جعل ذلك تصورهم لله على نحو بشرى ، اذ خلّعوا على الله صفات الانسان

(١) العهد القديم — سفر التكوين ، الاصحاح الاول •

الجسمية والانفعالية : وفرغ الله فى اليوم السادس من عمله الذى
عمل فاستراح فى اليوم السابع •

وسمعا (أى آدم وحواء) صوت الرب ماشيا فى الجنة ، ورأى
الرب أن شر الانسان كثر فى الارض ••• فحزن الرب أنه عمل
الانسان فى الارض وتأسف فى قلبه • وبكى الرب على طوفان نوح
حتى رمدت عيناه وقال الرب فى قلبه ••• ولا أعود أميت كل حى
كما فعلت • بل هو اله يحنهم على السلب والاحتتيال اذ أمر بنى
اسرائيل أن « تطلب كل امرأة منهم » نجارتها أو من نزيلة بيتها
أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا وتضعونها على بنيكم وبناتكم
فتسلبون المصريين » (٢) •

ونلاحظ أن صورة الاله (يهوا) كما ترسمه أسفار انتوراة
الخمسة صورة بشرية محضة ، ولقد اتخذ اليهود من أسفارهم دليلا
على كل ما يوحى بالتجسيم والتشبيه ، ليستدلوا به على أن الهم
جسم •

وقد امتلأت التوراة بكل ما استندوا اليه فى دعواهم أن الله
جسم وأنه ذو صورة انسانية ، وبإلفاظ توحى وتشعر بالتشبيه
والتجسيم مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا ، والرؤية وظلوع
الله فى السحاب وكتابة التوراة بيده ، والاستواء وخلق آدم على
صورته وظهور نواجذه من كثرة الضحك (٣) • ونلمح كذلك جذورا
للكرامية من خلال المسيحية حيث يصف ابن كرام معبوده بأنه جوهر
كما زعمت النصرى أن الله تعالى جوهر ، وذلك عندما قال « ان الله

(٢) العهد القديم — سفر الخروج ، الاصحاح الثانى •

(٣) انظر الشهر ستانى : المل والنحل ج١ ص ٣١٢ وما بعدها •

أحدى الذات ، أحدى الجوهر » (٤) •

وإذا كانت الكرامية قد تأثرت في آرائها التجسيمية بالكتب المقدسة المنزلة ، فانها في الوقت ذاته تأثرت تأثراً قوياً من خلال بعض الديانات الفارسية القديمة والتي عرفها المسلمون من خلال الغنوصية •

ولقد كانت لبعض تلك العقائد المانوية والديسانية وغيرها أثر واضح في آراء الكرامية خاصة من خلال معاني النور والظلمة وما يترتب على ذلك من نواح حسية أو جسمية • ويذكر البغدادي أن الكرامية قد أخذت بفكرة تنهاى الله من جهة السفلى ، أى من الجهة التي يلاقى منها العرش من قول المانوية بأن النور يتناهى من الجهة التي يلاقى منها الظلام (٥) •

كذلك يقرر الاسفرائينى أن ابن كرام « كان يسمى معبوده جسماً وكان يقول : له حد واحد من الجانب الذى ينتهى الى العرش ولا نهاية له من الجوانب الاخرى ، كما قالت الثنوية فى معبودهم انه نور متناه من الجانب الذى يلي الظلام ، فأما الجوانب الاخر ، فلا يتناهى » (٦) •

ولقد قال ابن كرام وبقية الكرامية من بعده ان الله فى جهة الفوق ، وأننا نرفع أيدينا بالدعاء الى السماء لان الله فيها ، هكذا تثبت الكرامية الفوقية لله تعالى • وهذا نخلير قول الثنوية ان النور فى أعلى العلو الى مالا نهاية • كذلك أخذوا عن بعض فرق الثنوية

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢١٦ ، الاشعري : المقالات ج٢ ص ٨ •

(٥) ن.م : ص ٢١٦ •

(٦) الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٩٩ •

القول بطلول الحوادث فى ذاته تعالى • ويقول الاسفراينى عن الكرامية : « ومما ابتدعوه من الضلالات مما لا يتجاسر على اطلاقه قبلهم واحد من الامم لعلمهم بافتضاحه ، هو قولهم بأن معبودهم محل للحوادث ، تحدث فى ذاته أقواله وارادته وادراكه للموسوعات والبصرات ، وسموا ذلك تسمعا وتبصرا • وكذلك قالوا : تحدث فى ذاته ملاقاته للصفحة العليا من العرش ، وزعموا أن هذه أعراض تحدث فى ذاته ، تعالى الله عن قولهم » (٧) •

أما عن جذور الحشو والتجسيم فى البيئة الاسلامية نفسها فلقد قيل ان عبد الله بن سبأ هو أول من أدخل لفظ (الجسم) فى الفلسفة الاسلامية وأطلقه على الله تعالى • يذكر الرازى أنه حكى عنه أنه قال لعلى بن أبى طالب : أنت الاله حقا ، فنفاه على الى المدائن • ولما مات على رضى الله عنه قال ابن سبأ لم يمت على ، ولم يقتل ابن ملجم الا شيطاننا تصور فى صورة على ، أما هو ففى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه ، وأنه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا • وأتباعه يقولون عند سماع الرعد : وعليك السلام ياأمير المؤمنين » (٨) •

أما أول من أدخل فكرة التجسيم فى الفلسفة الاسلامية بصورة واضحة فهو مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) وأنه أخذ من اليهود والنصارى ما يوافقهم لتدعيم تفسيره المائل الى التشبيه والتجسيم • ويقال ان مقاتل بن سليمان كان من أوائل الذين فسروا المقام

(٧) ن:م : ص ١٠٠ - ١٠١ ، الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، المل والنحل ص ١١٠ :

(٨) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٥٧ ، اللطى : التنبيه ص ٢٥ •

المحمود تفسيراً مادياً ، فقال : ان الله على العرش بالمعنى المكانى المادى ، وأنه استقر على العرش استقراراً محسوساً • ونقل عنه انه قال : ان الله جسم من الاجسام وأنه سبعة أشبار بشير نفسه ، وأنه على صورة الانسان من لحم ودم وشعر وعظم. وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين ، مصمت وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره !! (٩) •

أما اذا انتقلنا الى الجذور الفلسفية لنشأة التجسيم فى الفكر الاسلامى عامة وعند الكرامية خاصة فنجد أن الفلسفة اليونانية كان لها أبلغ الاثر فى تلك النشأة • فلقد عرف المسلمون علوم اليونان من طب وفلك وكيمياء وفلسفة وقد تأثر أبو الهذيل العلاف وهشام ابن الحكم وغيرهم بتلك الفلسفة •

واذا كنا قد ذكرنا أن ابن كرام والكرامية من بعده تأثروا ببعض المجوس فى القول بطول الحوادث فى ذات القديم الا أنه ربما يكون أفلاطون قد سبقهم الى ذلك القول حيث ذهب الى القول بمادة مطلقة أو هيولى مطلقة ، قديمة ، رخوة تحدث فيها الحوادث • وممن يتبنى القول بالاثار الافلاطونية على الكرامية فى هذا السدد كل من البغدادى قديماً والدكتور انشار حديثاً (١٠) •

يقول أفلاطون فى محاوره (طيماوس) : ان المادة أزلية وهى أصل الشر ، والصانع وهو أصل الخير أزلى أيضاً ، وهو يخلق الاشياء

(٩) انظر ، المقدسى : البدء والتاريخ ج٥ ص ١٤١ ، الاشعرى : المقالات ج١ ص ٢١٤ وما بعدها ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص ٢٦١ •

(١٠) انظر ، الفرق بين الفرق ص ٢١٨ ، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١ ص ٤١٢ ط٠ خامسة •

على غرار الصور بأن يتأهل هذه الصور وعلى غرارها يصنع الموجودات (١١) . فالمادة وهى أصل العالم عند أفلاطون — قديمة أزلية ، تطراً عليها الاعراض فتتشكل على غرار الصور ، وتصبح معينة بحيث يمكن التفرقة بين مادة مصورة وأخرى .

وهذا معناه تقبل القديم الازلى — وهو هنا المادة غير المتعينة للحوادث أى الاعراض التى تطراً عليها فتشكلها . والفارق بين أفلاطون وابن كرام فى هذا القول أن الأخير يقصد بالقديم الله . فى حين يقصد به أفلاطون المادة الرخوة .

وإذا كنا قد ذكرنا أيضاً أن قول ابن كرام ان الله « أحدى الذات ، أحدى الجوهر » يرتد بجذوره القريبة الى اطلاق النصارى لفظ الجوهر على الله تعالى، انه يمكن أن يرتد بجذوره البعيدة الى الفلسفة اليونانية خاصة أرسطو الذى أفاض فى الحديث عن الجوهر يقول أرسطو ان الجوهر هو مالا يحل فى موضوع ، أى الذى يوجد فيه غيره ، ولا يوجد هو فى غيره (١٢) . فكأن الجوهر اذن عند أرسطو هو ما يكون موضوعاً للاعراض أو الاشياء الأخرى بوجه عام ، أو اذا جاز لنا أن نستعير مصطلحنا اسلامياً ، ان الجوهر عند أرسطو هو محل للحوادث وهو غير حادث . وهذا هو بعينه وصف الآله عند ابن كرام ، اذ أن الله عنده محل للحوادث وان لم يكن هو حادثاً . غير أن أرسطو كان يرى أن هناك جواهر كثيرة فى حين يقول ابن كرام بجوهر واحد هو الله تعالى ولا شىء سواه يوصف بأنه جوهر . ويعنى ابن كرام بالجوهر أيضاً القائم بالذات ، وقوله ان الله أحدى

(١١) (١١) د . عبد الرحمن بدوى : أفلاطون ص ١٨٩ وما بعدها ط . ثالثة

(١٢) انظر ، د . بدوى : أرسطو ص ٦٩ ط . د . أبو ريان : تاريخ الفكر

الفلسفى (أرسطو) ص ١٨٨ وما بعدها .

الجوهر معناه : أن ذاته هي جوهره وجوهره هو ذاته ، وهذه الذات حاملة للأعراض. التي هي الحوادث ، وهو عنده أيضا جسم بمعنى أنه قائم بذاته • فمصطلح الجسم والجوهر عند ابن كرام اذن يعنيان شيئا واحدا هو القيام بالذات •

وكان للفلسفة الرواقية أثر كبير في آراء ابن كرام، التجسيمية حيث وصل كتاب فلو طرخس « في الآراء الطبيعية » الى المسلمين، وهذا الكتاب لا يخلو في الكثير من صفحاته من ايراد مذهب الرواقية في الالهية والعلم والانسان • ويرجح أن تكون بعض كتب أصحاب الزوايق قد نقلت في العصر الاموي الى المسلمين أو وصلت اليهم عن طريق الاتصال الثقافي بآباء الكنيسة في الأديرة والكنائس • ولقد ذكر الرواقيون أن النفس جسم ، ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكاني ، كما مالت الرواقية الى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما (١٣) •

والله عند الرواقيين هو صورة العالم في أفكار الناس ، والله هو العالم والعالم هو الله • ويذكر فلو طرخس في « الآراء الطبيعية » التي ترضى بها الفلاسفة « أن الرواقيين يحددون الجوهر الالهي بأنه روح عقلي ، ناري ، ليس له صورة ، وأنه يقتدر أن يتصور بأي صورة أراء ، ويتشبه بالكل (١٤) • ولقد تأثر ابن كرام بأصحاب الزوايق في القول بمادية الموجودات كلها ، فقال ان الله جسم ، وأن ما عدا هذا الجسم فهو أعراض •

ويذهب الدكتور النشار الى أن « ابن كرام هنا رواقى واضح »

(١٣) د • عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٣٠٢ •
(١٤) فلو طرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٤ - ١٠٥ ترجمة قسطنطين لوتا
ط ١٩٥٣ •

حيث أنه يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود الذي نراه فيما بعد على أفطح صورة لدى مدرسة محي الدين بن عربي • ويقرر الدكتور النشار أن ابن كرام كان يضع — وهو يشترك في هذا مع هشام بن الحكم — أساس وحدة الوجود المادية الرواقية في الفكر الإسلامي حيث أن الوجود جسم واحد هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال أو أعراض (١٥) •

تلك كانت مسيرة التجسيم الى أن تبلورت من خلال مذهب الكرامية ، ونحاول الآن التوقف مع آراء الكرامية بصدد التجسيم وكيف أصبحوا روادا لهذا الاتجاه في الفكر الإسلامي •

تعرض لنا معظم كتب تاريخ الفرق آراء ابن كرام موثقة وذلك من خلال أهم كتبه وهو (كتاب عذاب القبر) ، ويذكر لنا مؤرخو الفرق بعضا من أبواب هذا الكتاب ونصوصا مطولة منه مثل « باب كيفومية الله » و « باب حيثومية الله » وهكذا (١٦) •

ونلاحظ بداية أن للكرامية فهما خاصا لمصطلح (الجسم) إذ أن الجسم عندهم هو « القائم بالذات ، المستغنى في وجوده عن غيره (١٧) » • (نلاحظ هنا مدى الصلة بينه وبين معنى الجوهر) •

(١٥) د• النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج١ ص ٤٠٨ ،

د• عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٣٠٢ •

(١٦) انظر مثلا ، البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٣١ وما بعدها ،
المقدس : البدء والتاريخ ج٥ ص ٤١ ، الشهرستاني : الملل والنحل
ج١ ص ١٥٩ •

(١٧) انظر ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج١ ص ٢٤٣ ، الرازي :
اساس التقديس ص ٩٧ •

والله عند الكرامية جسم لا كالأجسام كما يقال نفس لا كالأل نفس
وعالم لا كالعلماء ، وشيء لا كالأشياء • ولهم على صدق
قولهم أدلة عقلية وأخرى نقلية ، سواء أدى هذا القول
فى بعض الاحيان الى أنه تعالى لا كالأجسام أو أدى الى أنه مثلها •

ويذهب الكراميون الى أن الله تعالى لما كان جسما ، فانه يكون
من ثم فى مكان ، وهذا المكان هو العرش ، وهو عليه استقرارا ،
وأنة بجهة فوق ذاتها • أما مما سته للعرش فهى من الصفحة العليا
ثم يستبدل أصحاب محمد بن كرام من بعده بلفظ المماساة لفظ
الملاقاة منه للعرش • ويبدو أن ألفاظ المماساة والانتقال والتحول
والنزول قد أزعجت الكثيرين من الكرامية بعد مؤسسها ، فحاولوا
التخلص من كل هذه التصورات ، فذهب البعض منهم الى أنه على
بعض أجزاء العرش ، وذهب البعض الآخر الى أن العرش امتلا به
وجاء تلميذه محمد بن الهيصم التى تنتمى اليه الفرقة الهيصمية
محاولا تخليص المذهب من كثير من تصورات المعلم الاول للكرامية،
فذهب الى أن بين الله والعرش بعدا لا يتناهى (١٨) •

وقال أيضا ان الله سبحانه ذات موجود منفردة بنفسها عن
سائر الموجودات ، لا تحل فى شيء حلول الاعراض ، ولا تمازج
شيئا ممازجة الأجسام ، بل هو مباين للمخلوقين (١٩) •

وبعد أن قرر الكرامية مباينة الله تعالى للمخلوقين بينونة أزلية
وأثبتوا الفوقية ، اختلفوا فيما بينهم بصدد مسألة (النهاية) ، حيث
ذهب البعض منهم الى اثبات النهاية لله (جل شأنه) من ست جهات ،

(١٨) الشهر ستانى : الل والنحل ج١ ص ١٦٠ •

(١٩) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة ج١ ص ٢٩١ •

ومنهم من أثبت النهاية من جهة (نحت) ، والبعض منهم أنكرها وقال هو عظيم * ثم اختلف هؤلاء حول مفهوم (العظم) ، فذهب البعض الى أن معنى عظمته « أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ، والعرش تحته ، وهو فوق كله ، على الوجه الذى هو فوق جزء منه » وذهب البعض الآخر الى أن معنى عظمته أنه يلاقى — مع وحدته — من جهة واحدة أكثر من واحد ، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش ، وهذا معنى العلى العظيم * كذلك اختلفوا حول حقيقة الاستقرار وحقيقة العرش ، وأيهما أكبر الله أم العرش ! (٢٠) *

أما عن استدلال الكرامية بأدلة عقلية وأخرى نقلية على ما يذهبون اليه ، فتعتمد أدلتهم العقلية على ما يأتى :

١ — ان انعالم موجود والبارى تعالى موجود ، وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا له بالجهة *
وكون البارى تعالى ساريا فى العالم محال (*) فبقى أن يكون مباينا له بالجهة ، ولا كان ذى جهة متميزا ، وكان كل متميز جسما ، فالله اذن جسم *

٢ — اننا لم نشاهد عالما ، قادرا ، حيا الا وهو جسم ، واثبات شئ على خلاف المشاهدة لا يقبله عقل ، ولا يقر به قلب ، فوجب القول بأنه تعالى جسم لما ثبت كونه عالما ، قادرا ، حيا *

(٢٠) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣٢ ، الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ١٠٠ *

(*) نلاحظ هنا أنهم يحاولون الانتفلات من سياق مذهبهم والذى جعل الكثير يتهمونهم بالقول بالحلول ووجهة الموجود ، ولجميع رأى د . النشار *

٣ — إن العالم يجب أن يكون عالماً بهذه الجسمانيات ، والعالم بها يجب أن تحصل في ذاته صورها ، والله تعالى عالم بالجسمانيات ، فيلزم من ذلك أن يكون جسماً لأن الشبيه يدرك الشبيه •

٤ — إن الله تعالى تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئاً فى حكم المقابل ، والمرئى يقتضى سقوط الشعاع على الجسم حتى يرى • وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصاً بجهة وما يختص بجهة فهو جسم ، فيلزم عن ذلك أن يكون الله جسماً •

أما أدلتهم النقلية فهى الآيات التى توحى من قريب أو بعيد بالتجسيم والنسب ورد فيها ذكر الاستواء والعرش والجهة والتحيز والمكان ، بالإضافة إلى الأحاديث الشريفة التى أجروها على ظاهرها — حسب تصوراتهم — لئلا يستدلوا بها على جسمية الله وتحيزه وربما كان لهم ما أرادوا من أحاديث غير صحيحة أو موضوعة أو مما دخلتها الأسرائيليات • فمن آيات الفوقية قوله تعالى : « يضافون ربهم من فوقهم » (النحل — ٥٠) • وآيات اللو كما فى قوله تعالى : « وهو العلى العظيم » (البقرة — ٢٥٥) ، وقوله تعالى : « سبح اسم ربك الأعلى » (الأعلى — ١) •

أما آيات العروج فذلك مثل قوله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب » (فاطر — ١٠) ، وقوله تعالى : « تعرج الملائكة والروح إليه » (المارج — ٤) • كذلك استشهد الكرامية بالآيات الدالة على أنه تعالى فى السماء كقوله تعالى : « أم أمستم من السماء » (الملك — ١٧) • أما الآيات المتضمنة الرفع كقوله تعالى : « وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » (النساء — ١٥٨) وتمسك الكرامية بآيات النزول والانزال (انزال الكتب المقدسة والملائكة المقربين) كما اتخذوا من آيات العندية دليلاً على التحيز والجهة ، وذلك كما فى قوله تعالى

« انا أنزلناه فى ليلة القدر » (القدر — ١) • وقوله تعالى :
« رب ابن لى عندك بيتا فى الجنة » (التحريم — ١١) •

أما قوله تعالى : « ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى »
(النجم — ٨) فان الكرامية يتخذون من خلالها دليلا عقليا ودليلا
سمعيًا • فان المعنى هنا — على ما يذهبون — يفيد الدنو بالجهة ،
ولما كان الدنو من جهة الله تعالى لقوله بعد ذلك « فأنوحى الى عبده
ما أوحى » فانه دليل على أنه تعالى فى جهة ، وهذه الجهة هى جهة
الفوق ، والا لما اضطر الى الدنو لى يوصى ما يريد • ومن كانت
هذه جهته (فوق) كان متحيزا ، ومن كان متحيزا كان جسما •

تلك كانت أهم آراء الكرامية التجسيمية عرضت لها فى عجلة
دون حاجة الى الخوض فى تفاصيل هذا المذهب • ولقد أثارت جرأة
الكرامية فى اطلاق لفظ الجسم على الله — فيما تذكر سهير مختار —
مختلف الدوائر العقلية الاسلامية ، وهاجمهم العدد الكبير من مفكرى
الاسلام من أمثال : الجوينى والرازى والامدى وغيرهم • وقد
تخللت هجماتهم وردودهم وتفنيداتهم الالتزامات المتعددة (٢١) •

أما موقف الشهر ستانى فكان بمثابة رد الفعل العنيف والحاسم
تجاه ابن كرام والكرامية مما جعل الدكتور النشار يقول : ومن
العجب أن يهاجم الشهر ستانى ابن كرام بهذا الشكل القاسى —
وقد تعود أن يقدم الينا المذاهب فى صيغة هادئة • وهذا يدل على
ما كان يراه فى الكرامية من خطر عنيف على عقيدة أهل السنة
والجماعة (٢٢) •

(٢١) سهير مختار : التجسيم عند المسلمين ص ١٩١ ط • أولى ١٩٧١

(٢٢) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١ ص ٤٠٦ •

تقويم ونقد :

تلك محاولة فى الفكر الاسلامى تتصور مفهوم الالهية تصورا غريبيا مما يحق لنا أن نسميها ابتداعا * ويمكننا من خلال هذا النموذج المختار من علم الكلام أن نتحقق من جوانب (التغريب) أو الابتداع سواء فى مجمله أو فى تفصيلاته ، أو بعبارة أخرى سواء فى مقدمانه أو فى نتائجه *

وإذا ما تحدثنا عن المقدمات فى مذهب انكرامية فلولى تلك المقدمات ظروف النشأة بالنسبة للرائد المؤسس (أبى عبد الله محمد بن كرام) ، فمما لا شك فيه أن للمكان والزمان دورا هاما فى تكوين شخصية المفكر أو الفيلسوف * وابن كرام عايش بيئة مكانية ليست نقية الايمان ، بل هى ملتقى للتيارات الغريبة والخنوصية * وأما تكوينه الثقافى والفكرى فلم يكن كذلك اسلاميا خالصا بل هو مشوب بعقائد ومذاهب مختلفة امتزجت من خلاله تأثيرا فائثرت عن ذلك الاتجاه الغريب * المقدمات اذن توحى بأن الرجل لم ينبت غرسه من خلال جذور اسلامية خالصة بل جعل نقطة انطلاقه من (خارج) الاسلام ومن ثم جاءت النتائج غريبة كل الغرابة لا تستقيم ومسار العقيدة التنزيهى (ليس كمثله شئ) *

ثم اننى لاتساءل : أليس الاسلام كعقيدة أنهى بقيامه كل عصور العبادة الصنمية المجسدة يزعم اذن أناس — ظنوا أنهم يحسنون صنعا — أن الله جسم (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) ؟ ان ابن كرام وأصحابه — وأنا هنا لا أحكم على عقيدة — قد مارق روح الاسلام عند ما دس عليه ما ليس فيه وانحرف بفكره بعيدا عن حدود الصواب *

ان هذا الاتجاه الفكرى ابتداء محض وهو عنوان على صاحبه وأتباعه حتى أولئك الذين راحوا يلتمسون المعاذير من أجل إقامة فكر معوج ، ذلك الذى فقد مقومات وجرده كفكر ينتمى الى الاسلام، ويتطوع مثل هذا الفكر لتسويه لب العقيدة عن طريق اعلان (التجسيم) مبدأ لهم وغاية .

ان هذا الاتجاه التجسيمى لدى ابن كرام ورفاقه ما هو الا محاولة طائشة لعقول شطت اذ ادعت على الخالق ما ليس فيه زورا وافتراء ، ان هذا الاتجاه السقيم الذى ينتسب — للاسف — الى الاسلام محاولة غريبة فشل أصحابها فى اكتساب أى مد لها اللهم الا من ذوى النفوس الضعيفة . ولعلنا — كما سبق أن أوضحت — اذا ما تتبعنا الجذور المشكلة لهذا الاتجاه التجسيمى لوجدنا أن نقطة البدء فيه كانت غير اسلامية ، انما هى خليط غير متجانس من عناصر كلها تفارق الاسلام عقيدة وفكرا .

واذا ما ظالعنا صفحات فكرنا الاسلامى فى شتى مظاهره لوجدنا نزعة حسية منادها تفسير الطبيعة وما يتصل بها ، والعقيدة الاسلامية صورت للناس حتى فيما يغيب عن ادراكاتهم أن هناك صورا محسوسة مثلا فى البعث والاخرة ومن خلال النعيم والعذاب ، وما الى ذلك ولكننا لم نر قط اتجاها (تطاول) فى تصويره حتى قال ان الله سبحانه وتعالى جسم . واذا كنا قد رأينا كيف تأدى بعض الباحثين فى مجال الفلسفة الاسلامية الى أن الكرامة بما تمثلت من مذاهب خاصة الرواقية — قد صارت إرھاصة لأصحاب وحدة الوجود المادى فى الفكر الاسلامى من بعد ، فان ذلك خير دليل على أن فكرا نمت من خلال جذور غير اسلامية فان نتائجه وأفكاره لن تكون الا غريبة أيضا ، لانها نمت وترعرعت خارج الاسلام ككيان حسيث يلفظ الاسلام عقيدة وفكرا كل اتجاه دخيل أو غير أصيل .

٢ — نفي مجال التصوف :

« الشطح عند أبي يزيد البسطامي » :

يعتبر التصوف جانباً من أخص جوانب الحياة الروحية في الإسلام ، وهو تجربة وسلوك قبل أن يكون مذهباً وفكراً ، ذلك أنه يعد تعميقاً لمعاني العقيدة واستبطاناً لطواهر الشريعة ، وتأملاً لآحوال الإنسان في الدنيا وتأويلاً للرموز . والتصوف كذلك يعطى المشغائر قيمة موقلة في الأسرار ، كما أن فيه انتصاراً للروح على الحرف أو المضمون على الشكل .

والصوفية أو (القوم) يجمعهم موقف مشترك يتلخص في أنهم ينكرون انكاراً باتاً أن « الحقيقة » هي ذلك الواقع المحسوس ، لأن الواقع المحسوس الذي يتشبث به غيرهم ممن هم أقل منهم نضجاً في العقل والروح ويكادون يقدسونه ، لا يشبع في طائفة الصوفية نزعاتهم الروحية العالية ، ولا يروى فيهم غلة الشوق إلى معرفة « الحقيقة » المجردة التي تصبو نفوسهم إلى معرفتها والاتصال بها (١) .

ويذكر فينكلسون في كتابه (في التصوف الإسلامي وتاريخه) أن بذور التصوف الأولى قد ظهرت في نزعات الزهد القوية التي سادت العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري ، وترجع العواطف الرئيسية في ظهور نزعة الزهد — كما يقول جولد تسيهر — إلى عاملين هامين :

(١) انظر أبو العلا عفيفي : التصوف ، النهضة الروحية في الإسلام
ص ٩ ط ١ ، أولى دار المعارف ١٩٦٤ .

الاول : المبالغة فى الشعور بالخطيئة (*) ، والثانى هو الرعب الذى استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة . ولقد سادت هذه الحركة وفقا لقواعد الدين أول الامر ، غير أنه لم يكن مفر من المبالغة فى التزام بعض الامور الواردة فى تعاليم النبى ﷺ وفى سيرته استتبعته من الناحية الأخرى اهمالا لبعض مسائل الدين التى قد لا تقل فى نظر أخيار المسلمين عن غيرها من المسائل من حيث قيمتها الدينية . وسرعان ما تحول الزهد الى التصوف فان الحسن البصرى ، وهو أشهر ممثلى حركة الزهد ، يعد فى نظر الصوفية واحدا منهم ، وهم محقون فى ذلك لان الحسن البصرى كان ينزع الى حياة روحية خالصة فى عبادته ، غير قانع بمجرد الصور الشكلية فى أدائها (٢) .

لقد ظهر التصوف اذا مقدما للناس قيما تعارض ما يعايشونه : الزهد انكارا للنعيم ، التواضع وانكار الذات بديلا عن الافتخار وطلب الصيت ، الاشادة بالفقر بدلا من الاغترار بالغنى وقد ساعد على ظهور هذا البديل أن القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة ، بل جرت عليهم مزيدا من الشقاء والاذلال ، واذا ما كان بد من الذل فلم لا يكون ذلا لله تعالى ولا يكون لاي أحد سواه مهما بلغ سلطانه أو علا شأنه . ولقد شهدت الدولة الاسلامية على المستوى السياسى مظاهر متعددة من عدم الاستقرار بما انعكس على حياة الناس حتى أصبح الناس بين بلاعين : بلاء بالخليفة ان قويت الدولة ، وبلاء بتخريب حركات التمرد ان ضعفت الدولة (مثل

(*) اختلف معه فى هذا التفسير لسبب نشأة الزهد ، ولعله قد خلط بين الزهد المسيحى والزهد الإسلامى بهذا الصدد .

(٢) انظر ، نيكلسون .: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص ٣ ترجمة أبو العلا عفيفى - القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٧

حركة صاحب الزنج وحركة القرامطة) • انعكس ذلك كله على شتى مظاهر الحياة فتزايد القحط واختل الأمن ، لم يسعد الناس اذا بدنيهم فتلهفوا على البديل ، خاصة وأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد حذرهم : « اذا أبغض الناس فقراءهم وأظهروا عمارة الدنيا وتكالبوا على جمع الدراهم رماهم الله بأربع خصال : بالقحط من الزمان ، والجور من السلطان ، والخيانة من ولاة الاحكام والشوكة من الاعداء » (١) •

فمن أهم المظاهر التي ظهر بها التصوف اذن ان كان ثورة وجدان ديني ضد حياة الترف والبذخ • كذلك ظهر كمحاولة لاستكمال قصور — قد يكون — في مناهج الفلسفة والفقه وعلم الكلام • ونلاحظ أن كثيرا من الباحثين في مجال التصوف قديما وحديثا سواء كانوا عربا أو مستشرقين قد تناولوا مسألة نشأة التصوف الاسلامي بمزيد من التفصيل — وليس هنا بطبيعة الحال مجال لاستعراض تلك الاتجاهات ، ولكن يمكن أن أذكر بإيجاز أهم انطباعاتي عن تلك الاتجاهات في تفسير نشأة التصوف الاسلامي •

لقد انقسم الباحثون في مجال التصوف بصفة عامة الى فريقين فريق ينسب التصوف الاسلامي بجذوره ومصادره الى مؤثرات خارجية هي التي أدت الى نشأة التصوف في الاسلام ، وهؤلاء — ومعظمهم مستشرقون — تفاوتت مواقفهم وتفسيراتهم حيث رد بعضهم التصوف الى واحد من المؤثرات التالية ، ورد البعض الاخر النشأة الى عدد من هذه المؤثرات ، بينما رد فريق آخر التصوف الى هذه

(*) انظر ، د • صبحي : التصوف ايجابياته وسلبياته ص ٢٤ مقالة بمجلة عالم الفكر — المجلد السادس ، العدد الثاني — الكويت ١٩٧٥ •

المؤثرات مجتمعه ، أما تلك المؤثرات فهي لا تعدو أن تكون : فارسية ،
أو مسيحية أو عبرانية أو هندية أو يونانية •

أما الفريق الثانى فى مجال تفسير نشأة التصوف — وهم
فى معظمهم من الباحثين العرب — فيردون نشأة التصوف الى
أساس من البليته الاسلاميه نفسها ، حيث أن فى الاسلام كعقيدة
مجالا من مجالات التعبد والزهد ، كما أن فى حيلة المسلمين من
أسباب ما يدعو الى ظهور التصوف (اسلاميا) وينكر أصحاب هذا
الاتجاه أى أثر خارجى فى نشأة التصوف •

ويقف بين أصحاب هذين الاتجاهين فريق وسط أجدنى ميالا
الى وجهة نظره وهو فيما أرجح أوجه تلك الاتجاهات حيث يقرر أن
التصوف يصفه عامة ظاهرة عالية ونزعة عامة فى التعبد والتقرب
الى الله على أى نحو من الانشاء ، فكان غى للتصوف اذا قدرا مشتركا
هو عام عند أصحاب جميع العقائد ، ولكن فيه أيضا خصوصية تميز
تصوفا عن غيره ، وهذه الخصوصية تتضمن من بين أهم ما تتضمن
الخصوصية فى النشأة حيث تختلف الدوافع وتتووع الأسباب •

وانطلاقا من هذه المقولة أقول أن التصوف اسلامى النشأة حيث
اليجذور اسلامية ولكن داخلته — من خلال بعض الفترات — تيارات
ومعاصر غريبة هى بمثابة المؤثرات المساعدة فقط ، وهكذا يحتفظ
التصوف بشأنه الاسلامى من حيث النشأة والظهور (٢) •

ولعل تلك التفرقة تهمنا فى مجال الحكم على نتائج التصوف ،

(٢) انظر ، د • محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ١١
الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ وكذلك د • للنشار : نشأة الفكر الفلسفى
فى الاسلام ج ٣ •

حيث أن الجذور الإسلامية (المقدمات) فى التصوف استبقت عند أصحابها اتجاهات وأفكارا إسلامية (: النتائج) .

ومن جهة أخرى فإن ما يستدل به بعض الباحثين على أن التصوف غريب النشأة عن الإسلام لمجرد تشابه فى السمات العامة التى ذكرناها ولمجرد القول بالتأثير والتأثر فإن ذلك لا يتهض سببا قويا فى تفسير نشأة التصوف على أنه غريب عن الإسلام والمسلمين .

ويظل الصوفية فى كل دين من الأديان وفى كل زمان هم الصغوة المختارة التى بسلوكها نماذج عليا للسلوك ، ومثلا للاستلهاهم والتأسمى .
قدّر الطاقة بعد الأنبياء والرسول . وتصبح آفة التصوف هى آفة كل علم إنسانى وهى الانحراف عن روحه والابتعاد عن العلوية .
متة واسلة فهم مقاصده : فكما أن آفة الفقه والقانون هى الترام الشكل واطرح المقصود ، وآفة العلوم الطبيعية اساءة استخدامها من أجل التدمير والاستطلاع الزائف . كذلك آفة التصوف هى اتخاذ المظهر فى اللباس والبوادر بدلا من السلوك المطابق فى روحه لمبادئ التصوف ، والتعلق بالمجاهدات الخارجية ، بينما الباطن ضرب يتردى فى هاوية الرذائل ، والتبطل وعدم السعى ابتغاء العيش والتنعيم على حساب الآخرين ومن ثمار جهودهم (٤) .

ويحذر كثير من الصوفية أنفسهم من بعض الآفات التى قد تصيب مسيرة التصوف فى نقائها وعمق جذورها الإسلامية ، فما هو ذا أبو القاسم القشيري يذكر فى مستهل رسالته فى التصوف (٥) :

(٤) د . عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى - المقدمة وكالة المطبوعات - الكويت ط ١ أولى ١٩٧٥

(٥) القشيري : الرسالة فى التصوف .

أنه قد حصلت الفترة فى هذه الطريقة — التصوف — فمضى الشيوخ الذين كان بهم اعتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسننهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه واشتد الطمع وتوى رباطه ، وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة فى الدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا فى ميدان الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوق والنسوان وأصحاب السلطان ... ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الافعال ، حتى أشاروا الى أهل الحقائق والاحوال ، وأدعوا أنهم تحرروا من رق الاغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو ، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يقررونه عتب ولا لوم ، وأنهم توشفوا بأسرار الاحدية واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البسرية وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم اذا نطقوا والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا .

ويصنف ابن تيمية الصوفية الى أقسام ثلاث (١) :

١ — صوفية الحقائق : وهم المتبعون للشريعة المقتفون خطى الاوائل وآثارهم .

٢ — صوفية الارزاق : وهم الذين قعدوا عن العمل وطلب الرزق ووقفت لهم الاوقاف والتكايا .

(٦) ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٣٢ ، وانظر ايضا : الغزالي الاحياء ج٤ ص ٢٣٥ باب التوكل — طبعة صبيح .

٣ — صوفية الرسم : وهم المقتصرون على النسبة والمعولون على الشكل والظاهر (بالرغم من كون التصوف ثورة على الشكل والظاهر) وليس لهم من هم الا لبس الخرقه •

ونلاحظ اذن أن التصوف كاتجاه ذوقى فى الفكر الاسلامى لم يسلم من داءات فيه وآفات لحقت بمسيرته ، وتلك الآفات الكائنة فى التصوف كامنة وليست شيئاً عارضاً أو طارئاً ، ومن ثم لم يخلص من تلك الآفات حتى بعض كبار الصوفية (٧) •

ولعل تلك الآفات المتعددة التى لحقت بالتصوف كان مردها فيما أرى الى غياب دور العقل الذى يعصم المرء من الشطط مع التسليم بقصوره فى بعض المجالات الادراكية ، الا أن ذلك لا يعنى بحال من الاحوال أن يترك الصوفية العقل ويخلفوه وراءهم ظهرياً • وفى غيبة من العقل تأتى التجربة الصوفية فى أساسها غير محصنة ، قوامها أنها تجربة وجدانية أو ذوقية حيث (ليس الذى ذاق كمن لم يذوق أو (ذق مذاق القوام ثم انظر ماذا ترى) الى آخر تلك العبارات التى تؤكد الجانب الذوقى الوجدانى فى التصوف بديلاً — فى معظم الاحوال — عن العقل •

ويذهب الدكتور صبحى — فى تشبيهه طريف — الى أنه لما كان التصوف فى عرف الصوفية مذاقاً فانه فى تلك الحالة يكاد يشبه لونا من ألوان الفاكهة أو أى طعام شهى يسر الاكلين ولكن أفته انه سريع العطب ان فسد أضر بأكله أبلغ الضرر (٨) •

(٧) د • صبحى : التصوف ايجابياته وسلبياته — بمجلة عالم الفكر ص ٢١ •

(٨) ن • م : ص ١٩ •

ولعله من بين تلك الآفات التي لحقت بالتصوف نجد ظاهرة
(الشطح) التي تأتي غريبة ومقحمة على سياق التجربة الصوفية
وان كانت لازمة عنها ومترتبة عليها ، فملذا عن ظاهرة الشطح وكيف
نشأت وما هي أهم مظاهرها وما هو حجم (غربتها) عن التصوف
كتجربة ومن ثم فككر ؟

ظاهرة الشطح : النشأة والتطور والمظاهر :

يمكن ان نتساءل منذ البداية عن ماهية ظاهرة الشطح وهل هي من صلب التصوف حيث لا يمكن للمرء أن يتصوف الا اذا (شطح) أما أنها طائفة على التصوف وهي سلوك خاص لا يتعدى أصحابه ؟^٩ والحقيقة قبل أن اتطرق لتلك المسألة بشيء من التحليل يجب أن أذكر أولاً أهم مدلولات الشطح وتعريفاته سواء عند الصوفية أنفسهم أو عند غيرهم *

يذكر السيد الشريف الجرجاني في (تعريفاته) أن الشطح هو عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، تصدر من أهل المعرفة (الصوفية) باضطراب واضطراب ، وهو زلات المحققين ، فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الهى (١٠) *

ونجد أن أبا نصر السراج الطوسي صاحب كتاب (اللمع) يفرد صفحات كثيرة من كتابه لتناول ظاهرة الشطح بالتحليل ، وربما كان ذلك لأنه قريب عهد بها — فيما يذكر الدكتور بدوى — ولهذا كرس للشطح والشطحيات فصولا طويلا فصل فيها المسألة ودافع عنها * وما كان له أن يدافع بهذه الحرارة الا لأنه كان حديث عهد بالجو الملهب الذي أثارتته بمناسبة قضية الحلاج (ت ٣٠٩) (١٠) * يقول أبو نصر السراج ان « الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه ، مقرون بالدعوى » (١١) *

(٩) الجرجاني : التعريفات — مادة : شطح
(١٠) د* عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ٢٥ ج١ ط٠ ثانية
وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٦ *
(١١) السراج : اللمع في التصوف ص ٣٤٦ نشرة فيكلسون — لندن ١٩١٤

أو هو « عبارة مستعربة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج
بشدة غليانه وغلبيته » (١٢) • من خلال هذه التعريفات وغيرها للشطح
اذن ، يمكن القول بأنه تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول
مرة فى حضرة الالهية ، فتدرك ان الله هى وهى هو (تبادل
الادوار) وكما يقول قائلهم فى ذلك :

أديننتى منك حتى ظننت أنك أنى !

وهو يأتى نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانها ،
فينطلق بالافصاح عنه لسانه :

سقونى وقالوا : لا نغن ولو سقوا جبال حنين ما سقونى لغنت !

وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود
الموصول اليه ، فيتحدث على لسان الحق ، لانه صار والحق نسيئا
واحدا ، ومن هنا ينتقل الخطاب الى صيغة المتكلم — من خلال
الشطح — بعد أن كان فى حال المناجاة بصيغة المخاطب ، وفى حال
الذكر بصيغة الغائب (لاحظ الاتصال الوثيق بين هذا الاتجاه
والاتجاه الى القول بالحلول والاتحاد) • ويذكر أبو القاسم القشيري
فى رسالته فى التصوف أن الشطح أو السكر ما هو الا « غيبة بوارد
قوى » (١٣) •

ويأتى هذا الوارد — فيما يذكر الدكتور عفيفى (١٤) — عندما
يتجلى الحق للعبد بصفة من صفات جماله فيتع العبد فى حالة أشبه

(١٢) ن ٣٧٥ : ص ٣٧٥ •

(١٣) القشيري : الرسالة فى التصوف ص ٣٨ •

(١٤) د ٢٨٣ : ع ٢٨٣ •

ما تكون بحالة السكر ، يفقد فيها وعيه بذاته وبالعالم حوله وينحصر فيها وعيه في الله وحده من غير احاطة ولا شمول ولا تحديد بكيفية زمانية أو مكانية ، بل باستغراق كلى للمتناهى في اللامتناهى ، وشعور غامر بوحدة الذات والموضوع . وهذا في نظر الصوفية يدخلنا خلال مفهوم آخر وهو (الصعق) ، وهم في ذلك يستشهدون بقوله تعالى : « فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » (الاعراف — ١٤٢) . فالوارد الذي أسكر موسى وصعقه جاءه عند ما تجلّى ربه للجبل ، أى ظهر فى صورة من صور جماله فى الجبل : فغاب عن نفسه فى هذا المشهد ، وشغل عنها وعن الجبل وبقي وعيه بالله المتجلّى وحده .

ويحاول السراج الطوسى أن يحلل (الشطح) تحليلًا لغويًا حيث يرد كلمة (الشطح) لغويًا الى معنى الحركة فيقول : « ان الشطح فى لغة العرب هو الحركة ، يقال شطح يشطح : اذا تحرك ... » فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة ، لانها حركة أسرار الواصلين اذا قوى وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سماعها « (١٥)

وهكذا فان ظاهرة الشطح تنجم عن اتحاد بين العبد ومعبوده يترتب عليه وجد عنيف ، ولذا كانت حال الشطح تتميز بالاضطراب والانفعال الجامح والحركة .

ولعل هذا بدوره يقودنا الى تحليل العناصر الضرورية لظاهرة الشطح وهى كالتالى :

١ — شدة الوجد .

(١٥) السراج الطوسى : اللمع فى التصوف ص ٣٧٥ .

- ٢ — أن تكون التجربة تجربة اتحاد •
- ٣ — أن يكون الصوفى فى حال سكر •
- ٤ — أن يسمع فى داخل نفسه هاتفا إليها يدعو الى الاتحاد ،
فيستبدل دوره بدوره •
- ٥ — أن يتم هذا كله والصوفى فى حال من عدم الشعور ،
فينطق مترجما عما طاف به متخذاً صيغة المتكلم وكأن الحق هو
الذى ينطق بلسانه (١٦) •

وتتميز الشطحة بخصائص منها أنها تكون بصيغة ضمير المتكلم
فى معظم الاحوال ، وأنها تبدو غريبة فى ظاهرها ، لكنها صحيحة
فى باطنها (ولكن كيف يحكم على مدى صحتها فى باطنها) أو كما
يقول السراج الطوسى : « ظاهرها مستشنع ، وباطنها صحيح
مستقيم » (١٧) وهكذا تظهر الشطحة بمظهر الدعوى العريضة الكاذبة •

أما بالنسبة لشدة الوجد كمدخل الى ظاهرة الشطح ، فالوجد
هو ما يكون عند ذكر مزعج ، أو خوف مقلق ، أو توبيخ على ذلة ،
أو محادثة بلطيفة ، أو إشارة الى فائدة ، أو شوق الى غائب ، أو
أسف على فائت ، أو ندم على ماض ، أو استجلاب الى حال ، أو
داع الى واجب ، أو مناجاة بسر • وهى مقابلة المظاهر بالظاهر
والباطن بالباطن والغيب بالغيب والسر بالسر ، واستخراج المالك بما عليك
مما سبق لتسعى فيه ، فيكتب لك بعد كونه منك ، فيثبت لك قدم بلا
قدم ، وذكر بلا ذكر (١٨) •

(١٦) انظر ، د • بدوى شطحات الصوفية ص ١١ •

(١٧) السراج : اللمع ص ٣٧٥ •

(١٨) المرجع السابق ص ٣١٠ •

فكان الشطح اذن ينطوى من خلال شدة الوجد على حان من الاضطراب والحركة والانفعال الجامح • ولقد ميز الصوفية بين نوعين من (الواجدين) : الواجد الساكن والواجد المتحرك ، واخذوا يفاضلون بينهما ، ويكاد يتفق معظمهم على أن الحركة قرينة الوجد العنيف ، ومع ذلك فقد قال « قوم ان السكون والتمكن أفضل وأعلى من الحركة والانزعاج » • ولقد رد أبو سعيد بن الاعرابى شدة الوجد الى نوع الواردات فى الازكار ، ومن ثم نراه يميز بين نوعين من الواردات فقال : « ان منها ما يوجب السكون ، فالسكون فيها أفضل من الحركة ، ومنها ما يوجب الحركة ، فالحركة فيها أتم ، اذ حكمها القهر لاهلها ، فاذا لم يقم بهذا القهر كان الوارد ضعيفا فى وروده ، ولو ورد بحقيقتة لاوجب ضرورة الحركة » (١٩) •

ويذهب الصوفية الى أنه لما كانت درجة الشوق تتناسب مع مكانة الموضوع المشتاق اليه ، ففى شوق يمكن أن يعادل أو يكون أقوى من الشوق الى الاتحاد بالله لدى الصوفى ، ولعل ذلك مما يزيد فى فوران الوجد عندهم • انه اذن وجد غايته الاتحاد بالله والصوفية الذين يذهبون الى مثل ذلك الاتحاد بالله يعنون اللفظ والمفهوم تماما (الاتحاد) أى أن يصير المحب والمحبوب شيئا واحدا فعلا : سواء فى الجوهر والفعل ، أى فى الطبيعة والمشيئة والفعل الصادر منها ، فتكون الاشارة الى الواحد عين الاشارة الى الآخر ، ثم تختفى الاشارة لانعدام المشير ، فلا يصير ثمت غير واحد أحد هو الكل فى الكل •

ويذهب الدكتور بدوى الى أن درجات الشطح تتناسب طرديا

مع درجات الاتحاد أو الحلول ، ونقول الاتحاد أو الحلول لان كليهما صالح لايجاد ظاهرة الشطح (٢٠) •

ونلاحظ أن لفكرة الاتحاد أهمية كبيرة فى تكوين أو تكييف عملية الشطح ، خاصة فى مجال تفسير الشطحات التى تعبر عن تساوى الاديان كلها — سماوية وغير سماوية بالنسبة للصوفى • فيرجع تساوى الاديان لدى الصوفى الى كون الوجود واحدا ، والوجود هو الله ، فكلها اذن من الله ، وبالنسبة الى الله تنتفى كل تفرقة حيث أن (الكل فى واحد) •

ولعله قبل أن اتناول بعض المواقف (الشاطحة) من خلال أبى يزيد البسطامى يجهل بنا أن نلقى بنظرة متأنية على الجذور والاصول فى هذه (الدعاوى) • والحقيقة ان القول بالاتحاد والحلول وما شابه تلك الاتجاهات الغربية عن الفكر الإسلامى نفودنا بالضرورة الى تلمس جذورها وبذورهما سواء فى الفكر الإسلامى أو من خارجه .
فما هو ذا ابن تيميه يقسم كلا من الاتحاد والحلول الى قسمين ، اذ كلاهما اما مطلق أو معين فى شخص ، والحلول المعين فى شخص كقول النصارى ، والغالية فى الاثمة من الرافضة ، وفى المشايخ من جهال الفقهاء والصوفية ، فانهم يقولون به فى معنى: اما بالاتحاد ، كاتحاد الماء واللبن ، وهو قول اليعقوبية ، واما بالحلول وهو قول النسطورية ، واما بالاتحاد من وجه دون وجه ، وهو قول الملكانية •

وأما الحلول المطلق — وهو أن الله تعالى بذاته حال فى كل شىء — فهذا تحكيه أهل السنة والسلف عن قدماء الجهيمه • وأما ما جاء

به هؤلاء (ويعنى الصلاح وابن سبعين وصدر الدين الرومى وغيرهم) من الاتحاد العام فما علمت احدا سبقهم اليه الا من أنكر وجود الصانع مثل فرعون والقرامطة وذلك أن حقيقه امرهم أنهم يرون أن عين وجود الحق هو عين وجود الخلق ، وأن وجود ذات الله ، خالق السموات والارض ، هى نفس وجود المخلوقات • فلا يتصور عندهم أن يكون الله تعالى خلق غيره ، ولا أنه رب العالمين ولا أنه غنى وما سواء فقير (٢١) •

ويذكر الدكتور بدوى أن التصوف الاسلامى يشبه أنواع التصوف الاخرى من حيث أن أحوال الوجد وطلب الاتحاد والسكر انما هى أمور عامة فى جميع أنواع التصوف : ولكن العنصر انجديد فى التصوف الاسلامى بهذا الصدد هو القول بالتبادل فى الأدوار بين العبد والحق والاذن للعبد بالتعبير بصيغة المتكلم •

أما عن تفسير محاولة بعض الصوفية الاتحاد أو القول فى الطول فمرد ذلك الى أن الشريعة جاءت بالغلو فى الفارق بين الخالق والمخلوق ، فجاءت الحقيقة والطريقة بالغلو فى التوحيد بين العبد والمعبود • ولهذا لا نجد مثل هذه الظاهرة — ظاهرة الشطح — فى التصوف المسيحى مثلا بنفس الصورة التى هى عليه فى التصوف الاسلامى — وان بقيت السمات العامة التى تقارب بين الصورتين — حيث أن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير فى التقريب بين الله والمخلوقات ، والتجسد هو أظهر تعبير عن هذا التوسط بحيث كان من عقائد المسيحية الرسمية الجوهرية اتحاد اللاهوت بالانسوت فى شخص المسيح ، لهذا لم يكن للصوفى المسيحى أن يتطرف فى

(٢١) انظر ، ابن تيمية : جامع الرسائل والمسائل ص ١٧٢ وما بعدها

جانب الاتحاد • وكان اتحاده بالالوهية دائما عن طريق هذا الوسيط
أى المسيح ، أما فى الاسلام فالصلة مباشرة بين العبد والرب ، فان
تم اتحاد أو تم تصويره فلا يتم الا بطريق مباشر (٢٢) •

وإذا كانت المسيحية قد خلت من ظاهرة (الشطح) على النحو
الذى عرف عند بعض صوفية الاسلام الا أن لها أثرا كبيرا بطواهر
أخرى أكثر اتصالا بالشطح مثل القول بالحلول أو بالاتحاد •

ويأتى أبو يزيد البسطامى الذى سأتناول بعض الشطحات عنده
من حيث ظروف نشأته (*) شاهدا على الصلة القوية بين الشطح
والمؤثرات الفارسية القديمة • يقول الدكتور عفيفى : « ان أبا يزيد
البسطامى يمثل نزعة غالية لا نستطيع أن نصفها بأنها (سنية)
خالصة • فقد كان هذا الصوفى الوارث الحقيقى للعقلية الايرانية
القديمة ، ولذا تجاوز تصوفه الحدود السنية +++ ولذا نعتبره هنا
— كما نعتبر الحسين بن منصور الحلاج — ممثلا لمرحلة انتقال
خطيرة بين التصوف غير الفلسفى والتصوف الفلسفى القائم على
القول بوحدة الوجود » (٢٣) •

ويتناول ماسينيون تاريخ الشطح فى التصوف الاسلامى نفسه
فيقول ان الصور الاولى من الشطح نجدها عند ابراهيم بن أدهم
وعند رابعة العدوية ، ثم تتخذ أول صورة واضحة كل الوضوح عند
أبى يزيد البسطامى • ثم يفصل الحلاج القول فيها ، ويحللها تحليلًا

(٢٢) د• بدوى : الشطحات ص ١٩ •

(*) كان مجوسيا ثم أسلم واسمه بالكامل طيفور بن عيسى بن شرشوان
ت - ٢٦١ هـ •

(٢٣) د• عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ٢٢٥ •

نفسيا موعلا في العمق ، ويشير الشبلى اليها مرارا • وبعد الشبلى
تندر أحوال الشطح في التصوف الاسلامى ، وينحدر مستواها •
فالشطحات المنسوبة الى الجيلانى والرقاعى وابن عربى لا تكاد تبين
اذا قورنت بشطحات أسلافهم الكبار • وسورة الكبرياء التى تستشف
عند البسطامى والتسترى تقودهم الى الافصح بعبارات صبيانية الى
درجة مؤسفة - « قدمى على عنق جميع الاولياء » ، « أنا عرس الله »
الخ • وهم فى محاولتهم الاحتفاظ بالفارق بين العلو الالهى الذى
لا يمكن بلوغه وبين عباداتهم - ترضيا وخضوعا منهم للفقهاء -
قد راحوا ينتقمون لانفسهم بزيادة الغرور والكبرياء على الاقل بأن
يجدوا أنفسهم فوق مستوى الآخرين (٢٤) •

(٢٤) ماسينيون : بحث فى أصول المصطلح الفنى للصوفية المسلمين ص ٩٩
باريس ١٩٢٢ نقلا عن بدوى : الشطحات •

مظاهر الشطح عند البسطامى (٢٥) :

لقد كان أبو يزيد البسطامى (ت ٢٦١ هـ) من الصوفية الذين غلبت عليهم أحوال الجذب والوجد واختطفوا عن أنفسهم بالكلية • ولذا فاضت الاقوال الماثورة عنه بالتعبير عن الفناء والغيبة والسكرو نحو ذلك مما يشير الى أنه كان فى أغلب أحواله مأخوذا مشغولا عن نفسه وعن كل ما سوى الله بالله وحده •

١ — ذكر عن أبى يزيد أنه قال : رفعنى (أى الله تعالى) مرة فأقنمنى بين يديه وقال لى : يا أبأ يزيد ان خلقى يحبون أن يروك • فقلت زينى بوحدانيتك ، وألبسنى أناانيتك ، وارفعنى الى أحديتك — حتى اذا رآنى خلقك قالوا : رأييناك — فتكون أنت ذاك ، وأنا ذاك • (٢٦)

٢ — وقد حكى أيضا عنه أنه قال : أول ما صرت الى وحدانيته فصرت طيرا جسمه من الاحدية ، وجناحاه من الديمومة • فلم أزل أطيّر فى هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت الى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة • فلم أزل أطيّر الى أن صرت فى ميدان الازلية ، فرأيت فيها شجرة الاحدية — ثم وصف أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها وثمارها ثم قال — : فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة (٢٧) •

(٢٥) راجع فى الشطح عند البسطامى بالتفصيل : السراج الطوسى : للمع ص ٣٨١ وما بعدها ، فريد الدين العطار : تذكرة الاولياء ج ١ ص ١٦٠ وما بعدها ، أبو نعيم الاصفهانى : حلية الاولياء ج ١ ص ٣٤ • وما بعدها — القاهرة ١٩٣٨ ، ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٦٩ ، الهجویری : كشف المحجوب ص ٢٢٨ •

(٢٦) السراج : للمع ص ٣٨٠ •

(٢٧) ن • م ص ٢٨٤ •

٣ — ويقول أبو نصر السراج : سمعت ابن سالم يقول في مجلسه يوما : فرعون لم يقل ما قال أبو يزيد رحمه الله لأن فرعون قال : أنا ربكم الأعلى ، والرب يسمى به المخلوق فيقال : رب الدار ، ورب البيت ، وقال أبو يزيد رحمه الله : سبحاني ! سبحاني * وسبوح وسبحان اسم من أسماء الله تعالى الذي لا يجوز أن يسمى به غير الله تعالى (٢٨) *

٤ — ويحكى عن أبي يزيد أيضا قوله : ضربت خيمتي يازاء العرش — أو — عند العرش (٢٩) *

٥ — وقيل عنه أنه اجتاز بمقبرة اليهود فقال : معذورون * ومر بمقبرة المسلمين فقال : مغرورون (٣٠) *

٦ — يقول أبو يزيد : « أشرف الحق على أسرار العالم فتشاهدها خالية منه ، غير سرى فانه رأى منه ملاءا فحاطبني معظما لى بأن قال : كل العالم عبيدى غيرك *

٧ — « طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك » *

٨ — « بطشى أشد من بطشه بى » *

٩ — « لان ترانى مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة » *

١٠ — « ان آدم عليه السلام باع حضرة ربه بلقمة ... لو

(٢٨) ن°م ص ٣٩٠ *

(٢٩) ن°م ص ٣٩٠ *

(٣٠) ن°م ص ٣٩١ *

شفعنى الله فى الاولين والاخرين لم يكن ذلك عندي بكبير : غاية الامر أنه شفعنى فى لقمة طين •

١١ — « جاز أبو يزيد على مقابر اليهود فقال : ما هؤلاء حتى تعذبهم ؟ كف عظام جرت عليهم القضايا • اعف عنهم !

١٢ — « غلظت فى ابتدائى فى أربعة أشياء : توهمت أنى أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه • فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى ، ومعرفته سبقت معرفتى ، ومحبته أقدم من محبتى ، وطلبه لى أولا حتى طلبته •

١٣ — « سبحانى ، سبحانى ما أعظم شأنى ! » •

تلك نماذج ممثلة للشطحات عند أبى يزيد البسطامى رائد الشطح فى التصوف الاسلامى • ونلاحظ أبا يزيد وأصحابه يفضلون السكر على الصحو لان الصحو فى نظرهم يقتضى وجود الصفات البشرية التى هى أعظم حجاب يحول بين العبد وربّه • أما السكر فهو محو لتلك الصفات ورفع لحجب الاختيار والتصرف والتدبير •

ويذكر الدكتور عفيفى أن مذهب أبى القاسم الجنيد بن محمد يتمثل فى تفضيل الصحو على السكر ، وهو ذات المذهب الذى أخذ به كبار الصوفية من بعده • « وأما ضعاف النفوس من المتأخرين الذين بالغوا فى الطرف الآخر (السكر) واعتبروا الجذب والغيبة والظهور بشتى ألوان الهوس والرعونة علامة من علامات أولياء الله ، فلم يكونوا الا أفاكين دخلاء على التصوف ، والتصوف منهم براء » (٣٠)

وهكذا يعبر البسطامي من خلال الشطحات عن الحب الالهي في أساليب رمزية مملوءة بالالغاز كعاداته في معظم أقواله • فنراه يصف الصوفي في حبه لله ومعراجه اليه بأنه طائر يسبح في فضاء اللانهاية متحررا من قيود الزمان والمكان ، يطير في سماء «الهوية» ويدخل في فلك «التنزية» ويشاهد شجرة الاحدية (بدلا من شجرة المنتهى التي شاهدها الرسول ﷺ في معراجه) له جناحان من «الديمومة» يطير بهما في ميدان «الازلية» (٣١) ويعلق الدكتور عفيفي على ذلك الشطح البسطامي قائلا : ان هذا كلام رجل مأخوذ عن نفسه ، مسلوب عن صفاته ، خارج عن حدود ذاته الزمانية والمكانية • فزمانه في حال جذبه «الديمومة» ومكانه «اللانهاية» وسماؤه «الهوية» وشجرة منتهاه «الاحدية» ، وكل هذا وصف للحال التي يسميها الصوفية بالفناء (٣٢) •

(٣١) انظر اللمع ص ٣٨٤ ، وكشف المحجوب ص ٢٣٨ •

(٣٢) التصوف الثورة الروحية ص ٢٢٥ •

تقويم ونقد :

لا يمكن أن يحكم على مسيرة التصوف كلها بما يحكم به من السلب على بعضها (*) حتى وإن كان هذا البعض يشغل جانباً ليس هينا في مجال الدراسات الصوفية • ونجد أنفسنا لأول وهلة ازاء تجربة فريدة أوبا لآخرى غريبة وهى الشطح • وتأتى غرابتها ومن ثم غربتها فى كونها لم يشهد التصوف الإسلامى لها مثيلا من قبل ومن خلال صوفية لم يشك فى عمق إيمانهم ولا فى صدق تجربتهم الصوفية • وبالرغم من كون بعض الباحثين قد ذهب — كما رأينا — الى أن ظاهرة الشطح تكاد تكون ظاهرة يختص بها التصوف الإسلامى وحده ولم تعرف أنواع التصوف الأخرى مثيلا لها ، إلا أننى أرجح أن تكون للشطح جذور خارجية هى مزيج من مؤثرات هندية وفارسية ومسيحية تتمثل فى مظاهر الفناء والاتحاد والحلول التى يتضمنها مفهوم الشطح • فكأن نقطة البدء هنا اذن غير اسلامية ، ولو كانت اسلامية لنتشابه الصوفية جميعا سواء الاولون والآخرين فى القول بها وإذا كان التصوف فى قيامه قد جاء ثورة على قصور العقل ومحاولة استكمال ذلك القصور من خلال وسائل القلب والذوق والوجدان (١) إلا أن العقل قد ظل فى النهاية مرحلة لا ينبغى الوقوف عندها طويلا بل ينبغى تخطيها وتجاوز حدودها ، وليس معنى ذلك الالغاء التام لدور العقل • ان خطورة ظاهرة الشطح تتمثل كما أتصور فيما يلى :

١ — انها لكونها غريبة المصدر قد افنتقدت عمقها الإسلامى ،

(*) سأتناول نموذجا ايجابيا أو ابداعيا من التصوف فى القسم الثانى من هذه الدراسة •

(١) راجع فى ذلك تجربة الغزالى الروحية من خلال كتابه النقط من الضلال •

ومن ثم فإنها نمت نموا طفيليا ظل مرفوضا فى عصره وانعصور
التي تليه •

٢ — انها من حيث المنهج اتخذت — فى معزل من العقل — من
فقدان الوعي أساسا لقيامها ، ومع كونها تجارب فردية تخص أفرادا
معينين من الصوفية ، الا أن فيها دعوة خفية الى الاقتداء بها ومن ثم
تكتسب العمومية صدقا أوريا ، وناهيك عما لذلك من أثر مدمر على
خفوس المسلمين ليس فى مجال العقيدة فحسب ولكن فى مجال
الواقع العملى للناس ، اذ أن فيها دعوة مقنعة الى المزيد من فقدان
الوعي باسم الفناء فى الذات والتوحد معها •

٣ — فضلا عن كون ظاهرة الشطح غريبة فى مصدرها وغريبة
فى منهجها فهي كذلك غريبة بل خطيرة فيما يترتب عليها وينجم عنها
من أقوال وأفعال • وتأتى خطورتها فى أنها تمثل أقوالا يأبأها الوجدان
الدينى العادى ، بما فيها من عبارات أقل ما يقال عنها انها عدم تأدب
مع ذات البارى العظيم ، وأكثر ما يقال عنها انها كفر • ومع التسليم
بكون التصوف تجربة ذوقية — ويعتبر البعض أن الشطح داخل
فيها — الا أنه ليس كل مسلم مطالبا بخوض تلك التجربة حتى
يحكم عليها • فهي اذن تجارب يصعب الحكم عليها ، ومن خلال
صعوبة الحكم عليها يمكن أن تكمن بعض الاتجاهات السلبية طالما أن
المسألة تجربة (نسبية) وبعيدة عن العقل والوعي ، وليس لها حدود
من منطق ، كما أنها ليس لها محك خاص يمكن أن تقوم بواسطته سوى
(الذوق) نفسه حيث « ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ! » •

ومن هنا فان ظاهرة الشطح تكتسب بعد (اغترابها) عن
التصوف الاسلامى من خلال : المصدر والمنهج والنتائج • ولذلك
لم يكن غريبا أن ينكرها بعض الصوفية أنفسهم ، ومن أولئك

أبو حامد الغزالي اذ أن الشطح في نظره دعاوى عريضة في العشق تنتهي ببعض الصوفية الى دعاوى الاتحاد... وقد وجد فيه الادعاء مدعاة للتبطل عن طلب الرزق ، وتلقف الاغبياء كلمات مخطبة مزخرفة فان أنكر عليهم ذلك قالوا : الانكار مصدره العلم والعلم حجاب ويرى الغزالي ضرر الشطحات على العوام الى حد أنه يكفر صاحبها ويستبيح دمه ، اذ لا فائدة من كلام يشوش القلوب ويحير الاذهان ، يقول الرسول ﷺ : (ما حدث أحدكم قوما بحديث لا يفقهونه الا كان فتنة عليهم) (٢) •

ويذكر ابن تيمية ان قول : سبحاني وما الى تلك الشطحات التي صدرت عن البسطامي انما تشبه كلمات السكران ومن ثم وجب أن تطوى فلا تروى ولا تؤدي • ولعل البسطامي نفسه رأى أن أقواله في شطحاته يمكن أن تكون فتنة فأراد ألا يتحمل تبعاتها حيث يرد بالانكار على من قال له : يبلغنا عنك في كل وقت أشياء ، وذلك بقوله : انما يخرج الكلام مني على حسب وقتي ويأخذه كل انسان على حسب ما يعقله ثم ينسبه الى •

ومعنى هذا أن أبا يزيد كان يدرك في حال صحوة أنه لا مفر له من نفسه ، وأن له كيانا ووجودا لا يستطيع التخلص منهما ، وأن الطريق السوي لمحبة الله تعالى هو متابعة الرسول ﷺ في الامر والنهي والاقتداء بسيرته والتزام الشرع فيما قرره من وجود اله ومآلوه وخالق ومخلوق •

الشطح في التصوف اذن جموح ، وهذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده ، وانما لابد لكل لجام من طرفين أو قيدتين : قيد

(٢) الغزالي : احياء علوم الدين ج١ ص ٣٢ •

الشريعة وقيد العقل ، ذلك العقل الذى خلفه الصوفية وراءهم ظهريا ولا يعنى قيام التصوف وظهوره كرد فعل لعلم الكلام والفلسفة وانتهاج المتكلمين والفلاسفة لمنهج العقل ، لا يعنى ذلك بحث من الاحوال الاستغناء عن العقل طالما أنه منهج المتكلمين والفلاسفة • فلقد شبه الغزالي العقل بالعين المبصرة كما شبه الشرع بالشمس المتى يغمر نورها الاشياء ، فالعقل للشرع نور على نور ، وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع (٣) •

ولما كانت ظاهرة الشطح عند بعض الصوفية تعنى تنغييا للعقل والوعى فليس غريبا أن يجد مخلصو الصوفية وخصومهم على السواء مطعنا فى تلك الظاهرة التى هى سبب كل كارثة وبلاء •

وليس غريبا أيضا أن يؤدى الهجوم على تلك الظاهرة وما يترتب عليها الى هجوم على التصوف الاسلامى ككل حيث أنه كان المناخ الذى ساعد على ظهور وترعرع مثل تلك الظاهرة وغيرها • ان أفكارا مثل الشطح والسكر والمحو والفناء هى أفكار غير اسلامية فى نظر الكثيرين ، فالاسلام يطالب باثبات الذات لا اماتة النفس ، والرسول ﷺ هو المثل الاعلى للانسان الكامل لتأثيره العميق فى تاريخ البشرية لا لأنه أفنى انيته (٤) •

(٣) انظر الغزالي : ميزان العمل ص ٣٠ ، ومعارج القدس ص ٥٢ •
(٤) انظر ، محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ص ١٨٧ •
ترجمة عباس محمود •

٣ — قدم العالم عند ابن سينا (قضية فى سياق)

مقدمة :

تدخل موضوعات الفلسفة الخالصة أو مذاهب فلاسفة الاسلام المشائيين فى نطاق دائرة الفكر الاسلامى • وينظر كثير من المؤرخين والكتاب الى فكر فلاسفة الاسلام على أنه مستمد من جذور غير اسلامية ومن ثم فانه يبدو غريبا عن روح الفكر الاسلامى الخالص، لذا وجب أن نتناول هذه المسألة على نحو أكثر تفصيلا •

إذا ما حاولنا أن نستقصى أصل مفهوم الفلسفة لدى الاسلاميين فاننا نلاحظ أن نفرا كثيرا من مؤرخى الفرق والباحثين يذهبون الى أن موضوعات الفلسفة غريبة عن الفكر الاسلامى ودخيلة عليه ، يتضح ذلك من وصفهم لموضوعات الفلسفة بأنها من : علوم الاوائل ، أو العلوم القديمة أو علوم الاوائل المهجورة وذلك فى مقابل علوم

(*) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ولد فى أفشنة وهى قرية مجاورة لبخارى عام ٣٧٠هـ وكان أبوه من بلغ ثم انتقل الى بخارى أيام حكم الامير نوح بن منصور ثم استقر بأفشنة وكان له ولدان أكبرهما هو الفيلسوف أبو على • ولقد وفر له والده تعليما مثاليا بالنسبة الى ثقافة عصره • وكان نضجه العقل والجسم مبكرا حتى أنه وهو فى سن الثامنة عشر فزغ من تحصيل جميع العلوم والمعارف من لغة وفقه وحساب وهندسة ومنطق وفلسفة وطب • أما أبوه فكان من الشيعة الاسماعيلية وكذلك كان أخوه أما ابن سينا فكان لا يقبل على الفكر الشيعى ، وكما يقول : « لا تقبله نفسى » كانت لابن سينا كتب عديدة منها الشفاء والاشارات والتنبيهات والفلسفة المشرقية ولقد توفى ابن سينا بعد أن اشتد عليه المرض عام ٤٢٨هـ • انظر القفطى : تاريخ الحكماء ص ٤١٣ ، البيهقى : تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٢ ، ابن خلكان : وفيات الاعيان ج٢ ص ١٥٧ — ١٥٨ •

الاسلام أو علوم العرب أو العلوم المحدثه أو العلوم الشرعية على وجه الخصوص (١) .

ومما يكاد يجمع عليه المؤرخون أن مصطلح (الفلسفة) لم يظهر كمصطلح محدد المعالم الا على يد اليونان ولم يكن له من قبل سبيل فى المعاجم اللغوية حتى عصر هوميرو وهزيود *

واختلفت تعريفات فلاسفة اليونان للفلسفة وفقا لاختلاف نزعتهم وتصوراتهم ، فنراها عند الفلاسفة الطبيعيين الذين غلبوا النظر فى الطبيعة الخارجية والعالم المادى على النظر فى طبيعة الفرد وسلوكه تعنى « البحث عن طبائع الاشياء وحقائق الموجودات » والفلسفة عند أرسطو هى البحث عن الموجود بما هو موجود ، وسماها الفلسفة الاولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية وهى العلم الطبيعى ونعنتها كذلك بالحكمة : لانها تبحث فى العلل والمبادئ الاولى اطلاقا ، وسماها أيضا بالعلم الالهى لان أهم مباحثها هو المحرك الاول ، باعتباره الموجود الاول أو العلة الاولى للوجود . وأطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأوسع معانيه ، النظرى : من طبيعات ورياضيات والهيئات ، والعملى : من أخلاق وسياسة واقتصاد . واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق ما نسميه اليوم بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة ، علم الموجودات بعلمها الاولى ، أو علم الموجود بما هو كذلك (٢) .

وبأتى أول تأثر من فلاسفة الاسلام بالفلسفة اليونانية من خلال

-
- (١) انظر جولد تسيهر : موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل
مقالة ضمن كتاب (التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ، د .
عبد الرحمن بدوى ص ١٢٣ .
- (٢) انظر ، أوزفلا كولبة : المدخل الى الفلسفة ص ٢٦٩ ترجمة د . عفيفى
د . الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٧ وما بعدها .

التعريفات ذاتها ، فنلاحظ أنهم قد ترسموا خطى فلاسفة اليونان — خاصة أرسطو — فى تعريفهم للفلسفة وتحديد موضوعاتها •
فالكندى وهو أول فيلسوف فى الاسلام (ت ٢٤٦ هـ) يعرفها فى رسالة له الى الخليفة المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى بقوله : « ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة صاعدة الفلسفة ، التى حددها : علم الاشياء بحقائقها بقدر ضيقة الانسان ، لان غرض الفيلسوف فى علمه : اصابة الحق ، وفى عمله : العمل بالحق • وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الاولى أعنى : علم الحق الاول الذى هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الاشراف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشراف ، لان علم العلة — أشرف من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما ، اذا نحن أحطنا بعلم علته » (٣) •

وعن الكندى أخذ كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما فى تعريفهم للفلسفة وفروعها مع بعض الاضافات والتعديلات •
فالفارابى (ت ٣٣٩ هـ) يعرف الفلسفة فى كتابه (الجمع بين رأى الحكيمين) بأنها العلم بالموجودات بما هى موجودة ، وفروعها الى حكمة الهية وطبيعة ورياضية ومنطقية (٤) •

أما الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) فيعرفها بقوله :

(٢) الكندى : رسالة الى المعتصم فى الفلسفة الاولى ص ٧٧ وما بعدها
تحقيق د° الاهوانى - القاهرة ١٩٤٨ وانظر ايضا ، د° أبو ريذة :
وسائل الكندى الفلسفية ص ٩٧ ، ١٩٠ ، د° الاهوانى : معانى
الفلسفة ص ٤٢ •

(٤) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ص ٨٦ ، وانظر ايضا :
احصاء العلوم ص ٩١ وما بعدها - تحقيق د° عثمان أمين - القاهرة
١٩٤٨ •

الحكمة: استكمال النفس الانسانية • بتصور الامور والتدقيق
بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية، فالحكمة المتعلقة
بالامور التي لنا أن نعلمها ونيس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية،
والحكمة المتعلقة بالامور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى
حكمة عملية ، وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في ثلاثة أقسام
فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية (سياسة) ، وحكمة منزلية
(اقتصاد منزلى) ، وحكمة خلقية (أخلاق) • أما الحكمة النظرية
فأقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير من حيث هو فى
الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية (الطبيعية) ، وحكمة تتعلق
بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطاً للتغير
وتسمى حكمة رياضية (الرياضيات) ، وحكمة تتعلق بما وجوده
مستغن عن مخالطة الغير فلا يخالطها أصلاً ، وأن خالطها فبالعرض
لان ذاتها مفتقرة الوجود اليها ، وهى الفلسفة الاولى ، والفلسفة
الالهية جزء منها وهى معرفة الربوبية (٥) •

وترتبط قضية مدى تاثر فلسفة فلاسفة الاسلام بالتراث العقلى
اليونانى بقضية أخرى وثيقة الصلة بها وهى مدى الاصلالة فى فكر
فلاسفة الاسلام • فلقد اختلف المؤرخون والمهتمون بانفكر الاسلامى
قديماً وحديثاً حول مدى الاصلالة والابداع عند فلاسفة الاسلام ،
ونظر الكثيرون من أولئك الى فلاسفة الاسلام بوصفهم (شراحا)
أو (محللين) لموضوعات الفلسفة اليونانية • ولعل الذى ساعد هؤلاء
على تبني مثل وجهة النظر هذه أن فلاسفة الاسلام قد أعلنوا عن

(٥) ابن سينا : كتاب النجاء - القسم الاول ص ٣٠٢ القاهرة ١٩٣٨
وأيضاً رسالة فى الطبيعيات (ضمن مجموعة تسع رسائل) ص ٢
وما بعدها •

(هويتهم) منذ البداية ورفعوا لواء الاخلاص والوفاء لنتائج الفلسفة اليونانية •

ولقد اختلفت الدوافع عند المنكرين لايه أصالة أو ابداع عند فلاسفة الاسلام ، بل حاول البعض توسيع دائرة انكار الاصانة حتى شملت عندهم العقلية العربية على وجه الاطلاق • يقول صاعد الاندلسي : ان الله عز وجل لم يمنح العرب شيئاً من علم الفلسفة ولاهياً طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب اشتهر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، وأبا محمد الحسن الهمداني (٦) •

ويذهب ابن خلدون في مقدمته الى مثل ذلك ، فبالرغم من أن « العلوم العقلية هي طبيعة للانسان من حيث أنه ذو فكر ، فهي غير مختصة بملة ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملك كلهم ويستوون في مدراكها ومباحثها ، وهي موجودة في النوع الانساني مذ كان عمران الخليقة ، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » (٧) أقول بالرغم من ذلك الا أنه يذكر في موضوع آخر « أن أكثر من عني بها من الاجيال هم الامتان العظيمتان في الدولة قبل الاسلام هما فارس والروم ... فكانت لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم » أما العرب فان « ابتداء أمرهم كان بالسداجة والغفلة عن الصنائع » (٨) •

-
- (٦) صاعد طبقات الامم ص ٧٠ - مطبعة دار السعادة بـ مصر ، وانظر ايضا ، الشهر ستاني : اللال والنحل - القسم الثاني ص ١٥٧ •
(٧) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل ١٣ ، العلوم العقلية وأصنافها ص ٤٧٩
(٨) ن° : الفصل ٢٥ ص ٢٦٢ •

وبعض النظر عن مدى الصواب فى تلك الاراء (سأناقش ذلك فى التعقيب على هذا الجزء) فانها فتحت الباب على مصراعيه للهجوم على العقلية العربية بالحق أو بالباطل • ولقد اتخذ هذا الانكار لاية أصالة عقيدة عربية صورة للانكار التام لكل سمات انتحضر والتطور الفكرى عند العرب وذلك لدى الاتجاهات الشعوبية القديمة ولدى اصحاب النظرة العرقية من المستشرقين المحدثين •

فلقد ذهبت الشعوبية القديمة الى أن العرب لم يكن لهم ملك يجمع سوادهم ويضم فواصيدهم ، ويقمع ظالمهم وينهى سفيههم ، ولم يكن لهم قط نتيجة فى صناعة ولا أثر فى فلسفة (١) •

أما المحدثون من المنكرين لتلك الاصالة العقلية العربية والاسلامية فلقد قام انكارهم على أساس من العصبية للجنس والدين • فلقد استكثروا على العقلية الاسلامية أية مقدرة على الابداع والابتكار وسلبوها أهم أسباب الوجود الحضارى • ومن أشهر هؤلاء نجد ارنست رينان الذى عرف عنه عداؤه الشديد للاسلام والمسلمين وكذلك كرسنيان لاسن وجوتييه وغيرهم • ورد العداء عند هؤلاء الى تقسيم البشر الى ساميين وآريين والعرب بوصفهم جنسا ساميا فطروا على غريزة التوحيد بين الاشياء والبساطة ، ذلك أن العقل السامى لاطاقة له الا عى ادراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض أو مجتمعة فى غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط فهو اذن عقل مباعدة وتفريق (٢) •

(٩) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج٢ ص ٨٦ (اراء الشعوبية والرد عليها)
وانظر أيضا ، الجاحظ : البيان والتبيين ج٥ ص ١٢٤ •
(١٠) انظر ، د • محكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص ٢٦٣
وانظر أيضا د • النشار مقحمة نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ،
وكذلك د • البهى : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ص ١٥ •

ولقد سلك مسلك هؤلاء بعض الباحثين فى مجال الفكر الاسلامى من العرب أنفسهم حيث يذهبون الى أن « الفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية ، ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ الى لبابها وانما هى تعلقت بظواهرها ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة روح فلسفية بالمعنى الصحيح » (١١) •

والحقيقة ان عددا من المستشرقين المنصفين قد ردوا تلك الدعوى وأثبتوا بالدليل أن الفلسفة العربية — والاسلامية لم تكن لتفتقر الى مقومات الاصاله والابداع • ومن بين هؤلاء المنصفين نجد المستشرق الفرنسى (دوجا) الذى يقرر أن من الخطأ اعتبار الفلسفة العربية ليست « الا تقليدا حرفيا للفلسفة اليونانية ، ولم يكن لها أى انتاج خاص ، وهذه أحكام تذهب فى البت الى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحيهم لمؤلفات أرسطو ، وما أسوق الا شاهدا واحدا : فهل يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا ؟ وأنه لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والاشعرية ليست الا ثمارا بديعة انتجها الجنس العربى » (١٢) •

لقد شغلت قضية الاصاله فى الفكر الاسلامى اذن عددا كبيرا من المشتغلين فى مجال هذا الفكر ، وكانت تحرك كلا منهم دوافع ينطوى بعضها على حسن نية وبعضها الاخر على سوء نية شديدة

(١١) د • بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية المقدمة ، وانظر ايضا ، أحمد أمين : فجر الاسلام ط٦ ص ٤١ وما بعدها •
(١٢) دوجا : تاريخ الفلسفة والمتكلمين من المسلمين ص ١٦ نقلا عن مصطفى عبد الرزاق ص ١٣ •

تجاه هذا الفكر الاسلامى • وهذا الاشكال فى تصورى ان كان ثمة اشكال — وبغض النظر عن اختلاف الدوافع — يمكن فضه من خلال النقاط التالية :

١ — انه من الخطأ التام اعتبار الفكر الاسلامى برمته فكرا عقيما مجديا لا مجال فيه لابداع ولا أثر فيه لابتكار • والفكر اليونانى باعتباره صاحب ميزة السبق والاصالة لا يدل على أن أى فكر سواء مقتقد لتلك الاصالة • ولعل الذين ذهبوا الى انكار أية قيمة للفكر الاسلامى — قديما وحديثا — قد قاسوا هذا الفكر على ذاك فتأدوا من خلال ذلك الى أن ثمة فكرا أصيلا ومبدعا فى كل شىء وهو الفكر اليونانى ، وفكرا مقلدا جامدا هو الفكر الاسلامى وفى هذا ظلم بين لهذا الفكر الاخير •

٢ — انه باستقراء تاريخ الامم والحضارات يمكن الاهتداء الى أن هناك سمة تميز سياق التاريخ — ومنه تاريخ الفكر — ان لم تكن تحكمه ألا وهى سمة التأثير والتأثر • فالحضارات الانسانية دائنة ومدينة فى اطار مقولة التأثير والتأثر هذه ، ومن ثم فالتراث الفكرى حق مشاع لكل جيل وكل فكر يتمثله ويستبعد منه ويضيف اليه • واذا أمكن التسليم بذلك فان من الخطأ القول ان هناك فكرا أصيلا مبدعا فى كل شىء (المؤثر) وفكرا آخر تابعا — ولا أقول متبعا بالمعنى الدينى — جامدا مقلدا (المتأثر) بناء على مجرد مشاهدات ظاهرية تدل على أن ثمة تشابها بين هذا الفكر وذاك •

٣ — بناء على ما سبق فان المسألة يجب أن توضع فى نصابها الصحيح وفى اطارها الدقيق ، وهى أنه مع التسليم بأن هناك مجالا واسعا لتأثير الفكر اليونانى على الفكر الاسلامى من خلال فكر فلاسفة الاسلام ، ومع التسليم كذلك بالمشايعة التامة لدى هؤلاء

الفلاسفة بكل أو بجل ما ذهب اليه فلاسفة اليونان ، الا أن الامانة تقتضى عدم الذهاب الى أن الفكر الاسلامى ما هو قرره فإرسفة الاسلام . فالمدقق يمكنه أن يكتشف بسهولة أن هناك صفحات دسرة فى هذا الفكر الاسلامى ، وذلك عندما وضع أصحاب هذا الاتجاه (كما سنشير الى ذلك فى القسم الثانى) أنفسهم فى المسار الصحيح لمساهم . فلما كان هذا الفكر يسمى اسلاميا فمن الاجدر به أن يكون فى دائرة (الاسلام) وأن يكون الاسلام هو محور هذا الفكر وليس شىء آخر سواه . ان الفارق بين الابداع والابتداع يرجع فى تصورى الى مدى الالتزام أو عدم الالتزام بجعل الاسلام هو محور الفكر ، وليس أى شىء آخر وراء ذلك ، وهذا فيما أتصور ينبغى أن يكون المعيار الصحيح الذى يفرق بصده بين فكر مبدع أصيل (فى حدود الالتزام) والالتزام هنا ليس قيذا على حرية الفكر وابداعه بل هو ملهم وحافز وحافظ ، وفكر مبتدع مقلد (فى حدود عدم الالتزام) .

وتأتى المسألة التى نحن بصدها وهى القول بقدم العالم عند ابن سينا — بناء على هذا التصنيف — داخله فى اطار الفكر المبتدع المقلد ، حيث أنه استلهم سياق نظريته من خارج الدائرة الاسلامية فجاء قولاً غريباً عن سياق الفكر الاسلامى الصحيح كما سيأتى بيان ذلك .

المشكلة .. جذورها وملابساتها :

شغلت مسألة قدم العالم وحدوثه جانبا كبيرا من اهتمام المفكرين الاسلاميين ، ومن ثم لدى الباحثين المحدثين الذين تصدوا لمناقشة قضايا الفلسفة الاسلامية فى كل اتجاهاتها وصورها . ولم تكن هذه المسألة لتحظى بهذا القدر من الاهتمام الا لكونها متعلقة بمسألة الالهيات فى الفكر الاسلامى .

أو بعبارة أخرى تكتسب هذه المسألة أهميتها من حيث تعلقها بمدى تحديد الصلة بين الله (الخالق) والعالم (المخلوق) وما يترتب على ذلك . فلما كانت تلك الصلة وكيفية اختلاف المواقف حول تصورها وما يدل عليه كل تصور ، لما كان كل ذلك متعلقا بمسألة الوجود وتفسير هذا الوجود ، اتضحت لنا مدى أهمية هذه المسألة على المستويين الفلسفى والدينى . ولعلنى لا أجاوز الحقيقة اذا قلت ان كتب الفكر الاسلامى فى عمومها لم تكد تخلو من ذكر هذه المسألة بشكل أو بآخر .

وإذا كان الغزالى قد أجمل ذكر المسألة وفصلها من خلال كتابه التهافت ، فاننا سنحللها من ناحية ما تشير اليه من معان وما تعطيه من دلالات . أما اجمال الغزالى لها فيتضح من خلال هذه الفقرة التى يصدر بها تناوله للمسألة :

« اختلف الفلاسفة فى قدم العالم ، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له ، ومساوقا له ، غير متأخر عنه بهالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم الباريء

عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة
لا بالزمان » (١) •

وإذا أردنا أن نحل جذور هذه المشكلة وأهم آراء السابقين
بصددها للانتهاء الى موقف ابن سينا ، فنلاحظ أن هناك عدة اتجاهات
فى تناولها والنظر إليها :

١ - الاتجاه الاول وهو اتجاه مادى صرف يذهب أصحابه الى أن
العالم المادى أزلى أبدي بجوهره وأعراضه أو صفاته ، وتتحكم فيه
وتسيره قوانين ذاتية آلية • ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه أن هذا العالم
ليس مخلوقا لله بل ليس ثمة خالق أصلا لهذا الوجود ، فلا شئ يكون من
العدم كما قرر ذلك لوقيطس أحد ممثلى هذا الاتجاه فى الفلسفة
اليونانية (٢) • ومن أصحاب هذا الاتجاه أيضا الفلاسفة الذريون مثل
ديمقريطس وأبيقور ولقد أطلق مؤرخو الفرق الاسلامية على أصحاب
هذا الاتجاه اسم (الدهرية) (٣) •

وكذلك (الزنادقة) • يذكر الغزالى فى مجال تصنيفه للفلاسفة
أن « الصنف الاول هم الدهريون ، وهم طائفة من الاقدمين جحدوا
الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا
كذلك بنفسه وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٨٨ تحقيق سليمان دنيا - الطبعة
السادسة ، دار المعارف

(*) نلاحظ أن الفلاسفة يتبنون مقولة أن التغير فى المراد يقتضى تغيرا
فى الريد (القديم) وكذلك فى العلم وفى بقية الصفات وترتب على
ذلك قولهم بتقديم العالم وانكارهم لعلم الله بالجزئيات •

الحيوان وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة « (٢) .

٢ — أما الاتجاه الثانى فهو ذلك الذى يرى أصحابه أن العالم قديم بالزمان دون الذات ، وأن المادة الاولى التى نشأ منها الكون لم تكن من شىء وانما وجدت هكذا من تلقاء نفسها . وأصحاب هذا الاتجاه لا يرون فى القول بقدم مادة العالم انكارا للخلق ولا تعريضا لمسألة وجود الله للنفى أو الجحود . واصحاب هذا الاتجاه تغلب عليهم التسمية بأنهم « القائلون بالقدم الزمانى » أو (القائلون بالخلق المتصل) أو (القائلون بالحدوث الذاتى) وهؤلاء كما يذكر انغزالى يشكلون جمهور الفلاسفة (٣) .

ونلاحظ أن هناك تفاوتاً بين أصحاب هذا الاتجاه حيث يستثنى الكثيرون من مؤرخى الفرق أفلاطون الذى ذكر عنه أنه قال ان « العالم مكون محدث » . يقول الاستاذ يوسف كرم ان الاقدمين كلهم عدا أفلاطون ذهبوا الى أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثاً اذ قال انه وجد مع السماء وأن السماء حادثه « (٤) .

أما أرسطو نفسه فلقد نادى بقدم العالم وأزلية الحركة وأنكر الخلق وجعل وظيفة المحرك الاول الرئيسية هى أن يحدث الدفعة الاولى للوجود (٥) .

(٢) انغزالى : المنقذ من الضلال ص ٨٧ تحقيق عبد الحليم محمود -
الطبعة الخامسة ١٣٨٥ هـ .

(٣) د : تهافت الفلاسفة ص ٨٨ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠٧ .

(٥) د : أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ج٢ ص ٢٠٧ ط الاسكندرية
١٩٦٧ .

وهكذا فان الراى الراجح لدى مؤرخى المسلمين القدماء هو
الآخذ بأن قول أرسطو الذى ذهب فيه الى القول بقديم العالم انما
استحدثه هو ، أما من كان قبله فكانوا يقولون بحدوثه • يقول
الشهرستانى : « ان القول فى قدم العالم وأزلية الحركات بعد اثبات
الصانع ، والقول بالعلة الاولى انما شهر بعد أرسطو ظاليس ، لانه
خالف القدماء صريحا ، وأبدع هذه المقالة عى قياسات خلفها حجة
وبرهان ، فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا انقول
فيه ... والا فالقدماء انما أبدوا فيه ما نقلناه » (٦) •

٣ — أما الاتجاه الثالث فهو الذى يمثله كثير عن اصحاب
الديانات السماوية وبالنسبة للدين الاسلامى يمثله المتكلمون •
وهؤلاء جميعا يذهبون فى معتقدهم الى أن الله تعالى خلق العالم
من العدم ، ومن ثم فالصلة بين البارئ تعالى وبين العالم هى صلة
بين العلة والمعلول أو بين السبب والنتيجة • فالله سبحانه سابق
للكون وهو خالقه ، وهو الذى أوجده بعد أن لم يكن ، وذلك هو
مذهب أصحاب القول بالابداع والاختراع والقول بالايجاد المنفصل
وبالخلق من العدم •

يقول الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية : « أجمع
السلف من المحدثين وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة — رضى
الله عنهم — على أن العالم وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته —
حادث بقدره الله بعد أن لم يكن ، أى وجد بعد العدم بعدية زمانية،
والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة » (٧) •

(٦) الشهر ستانى : المل والنحل ج٢ ص ١٤٩ •

(٧) شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص ٣٠ — ٣١ — طبعة
القاهرة — المطبعة الخيرية ١٣٢٢ هـ •

وسوف أشير الى أهم حجج القائلين بالحدوث فى مجال التعقيب على موقف ابن سينا وعلى سبيل المقارنة • تلك كانت اذن أهم الاتجاهات التى تتازعت مشكلة (الخلق) أو بالاحرى مشكلة الوجود . وإذا كانت هناك ثمة مذاهب أخرى فرعية فانها تمت بصلة من قريب أو بعيد لهذا الاتجاه أو ذاك •

فكان أرسطو اذن هو الذى شكل المصدر الرئيسى للقول بقديم العالم وعنه انتقلت الفكرة الى العالم الاسلامى • ومن أشهر من تبنى هذه الفكرة قبل ابن سينا نجد الفارابى الذى يذهب الى القول بقديم العالم من خلال بيان الصلة بين الله والعالم • فالعالم عنده لم يزل موجودا مع الله ومعلولا ومساوقا له ، غير متاخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس • فأصل العالم فى نظر الفارابى هو الامكان أو الماهية ، وكانت تصور هذا الاصل فى الذهن مرتبطا بتصور الواجب الذى لم يسبق بإمكان ، فوجود العالم عنده ليس متأخرا بزمان عن واجب الوجود • ويمكن تلخيص هذا الموقف بأن العالم محدث بدون سبق زمانى ، أو هو قديم بالزمان وحادث فى الوقوع بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته • وكل ذلك انما كان محاولة منه فى سياق محاولاته التوفيقية بين الدين والفلسفة • ولكن يلاحظ أن الجمع بين قدم العالم قديما زمانيا وحدوثه حدوثا ذاتيا — الذى دعا اليه الحرص على الفلسفة والدين معا — هذا الجمع لا يرضى الفلسفة على حدة ولا الدين على حدة ، فقلما يجد فى هذه المحاولة التوفيقية وجهة مستقيمة وهادفا واضحا من غير التواء ولا تعريج • ولقد أدى ذلك الى قيام نزاع مستمر بين أصحاب النزعة الفلسفية من ناحية ، وأصحاب

العقيدة الدينية من ناحية أخرى (٨) *

ويصور لنا ابن تيمية مسار هذه الفكرة (فكرة القول بقديم العالم) وانتقالها الى الفكر الاسلامى عبر بعض فلاسفة المسلمين فيقول : ان الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله بأن قالوا : نقول العالم محدث ، أى معلول لعلة قديمة أزلية أو جبته ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث الذاتى وغيره الحدوث الزمانى ، والتغير بلفظ « الحدوث » عن هذا المعنى لا يعرف عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، الا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى * والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الانبياء ولا اتباعهم ، ولا أمة من الامم العظيمة ، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس بحيث كان أهل مدينة على هذا القول ، وانما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة فى الناس ، وهذا القول انما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة الملليين كابن سينا وأمثاله * وقد يحكون هذا القول عن أرسطو ، وقوله الذى فى كتبه : ان العالم قديم ، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ، وقيل : انه محدث ، ولم يثبت فى كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته ، وانما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها * ثم جاء الذين أرادوا اصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها ، كما جعلها الفارابى وغيره ، ثم جعلها بعض الناس آمرة للفلك بالحركة ولكن

(8) Dr. Ibiahin Madkour: La Place d' Al Fanabi dans lecole Philosophique musu Inane p. 106 Paris 1934

وانظر ايضا * محمد البهى : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى
ص ٣٧٨ *

يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وان كان لا شعور
له ولا قصد ، وجعلوه مدبرا بهذا الاعتبار ، كما فعل ابن سينا وابن
رشد حيث جعلوه موجبا بالذات لا سواء وجعلوا ما سواء
ممكنا (٩) •

(٩) ابن تيمية : موافقة صحيح النقول لصريح العقول ج١ ص ٧١ -
٧٣ تحقيق محيي الدين عبد الحميد وحامد الفتى طبعة القاهرة ،
١٩٥١ .

جوهر القول بقديم العالم :

إذا كان المتكلمون قد ذهبوا الى أن ما عدا الله مسبوق بالعدم سبقتا زمانيا ، فإن الفلاسفة ذهبوا الى أن ما عداه غير مسبوق بالعدم : لا سبقتا بالذات (١) .

ويعرض الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) لدلة الفلاسفة على قديم العالم خاصة عند ابن سينا وذلك على النحو التالي :

١ — الدليل الاول عندهم (٢) وقالوا فيه : انه يستحيل صدور الحادث (العالم) عن القديم (الله تعالى) . أما الاسانيس الذي قام عليه مثل هذا القول فهو التلازم الضروري بين العلة والمعلول . فإذا فرض وجود القديم سبحانه فاما أن يوجد عنه العالم على الدوام فيكون قديما مثله واما أن يتأخر عنه ، وفي هذه الحالة اما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم فيظل في دائرة الامكان ، واما أن يتجدد مرجح ومن ثم يؤدي الى اشكال يل الى عدد اشكالات منها مثلا : من محدث هذا الترجيح ، ولماذا يحدث الان ولم يحدث من قبل مادامت أحوال القديم متشابهة منذ الازل ؟

ويمكن أن يصاغ هذا الدليل لدى الفلاسفة على نحو آخر : لماذا تأخر وجود العالم ، ولماذا لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ ولا يمكن أن يكون ذلك لعجز في الباري سبحانه ، ولا بتجدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو تجدد طبيعة أو وقت ، أو محدث ارادة

(١) شرح الطوسي على الاشارات والتفسيحات لابن سينا ج٢ (باللهيات) ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢) انظر ابن سينا : النجاة ص ٢٥٥ ، وأيضا : الاشارات والتفسيحات ص ٥١٧ — ٥٢٦ القسم الثالث .

لم تكن ، فذلك كله محال ، اذ المقصود هنا بالمرجح هو الارادة الالهية .
فحدوث العالم اذن يقتضى حدوث الارادة ، وحدوث الارادة يقتضى
تغير حال البارى (*) . أو تسلسلها الى مالا نهاية ، وكلاهما ممتنع .

ويعقب الغزالى على هذا الدليل الاول للفلاسفة على قدم
العالم بأنه أقوى أدلتهم وهو فى الوقت عينه « أخبل أدلتهم ،
وبالجملة كلامهم فى سائر مسائل الالهيات أرك من كلامهم فى هذه
المسألة » (٢) ويعرف هذا الدليل الاول بدليل الترجيح أو بالاحرى
امتناع الترجيح .

٢ — أما دليلهم الثانى على قدم العالم فيقوم على القول بقدم
الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة (٣) : « ان تقدم البارى على
العالم ، اما أن يكون تقدما بالذات لا بالزمان ، كتقدم العلة على
المعلول وأن أحدهما متقدم على الآخر بالذات ، واما أن يكون انبارى
متقدما على العالم بالزمان لا بالذات ، فيكون قبل العالم زمان كان
العالم فيه معدوما ، فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم .
واذا وجب قدم الزمان — وهو عبارة عن عدد الحركة — وجب أيضا
قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته »
وهو العالم ، ويعرف هذا الدليل بدليل قدم الزمان والحركة .

٣ — أما دليلهم الثالث على قدم العالم فهو أنهم يرون أن
العالم كان ممكنا قبل وجوده ، اذ لو كان ممتنعا لاستحال وجوده أصلا

(*) نلاحظ أن الفلاسفة يتبنون مقولة ان التغير فى المراد يقتضى تغيرا
فى المرید (القديم) وكذلك فى العلم وفى بقية الصفات وترتب على
ذلك قولهم بقدم العالم وانكارهم لعلم الله بالجزئيات .
(٣) الغزالى : التهاافت ص ٩٦ وما بعدها .
(٤) انظر ابن سينا : النجاة ص ٢٥٦ وما بعدها وكذلك ابن رشد :
تهاافت التهاافت ص ١٣٤ .

وهذا الامكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتا ، ولم يزل العالم ممكنا وجوده ، ولما كان وجوده ممكنا فهو اذن لم يكن مممتعا أبدا ، الا لم يكن ممكنا أبدا لاننا اذا وضعنا للامكان أولا لمرتبة على ذلك أن كان العالم قبل ذلك الامكان غير ممكن — أى مممتع — فكيف انتفق اذن من حال الامتناع الى حال الامكان ؟ أو على نحو آخر كيف صار صانعه (تعالى الله عن ذلك) من حال العجز الى حال القدرة ؟

ولما كان الامكان يستلزم موضوعا يقوم به ، ويكون قابلا له ، فهذه المادة أو الموضوع أو القابل لا يمكن أن تكون حادثة ، والا لاحتاجت الى مادة أخرى وهكذا الى ما لا نهاية ، فوجب اذن أن تكون المادة قديمة (٥) .

٤ — ثم ان هناك دليلا رابعا للفلاسفة على قدم العالم حيث أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه ، اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة اذن حادثة وانما الحادث هو الصور والاعراض والكيفيات الطارئة على المواد .

وبيان ذلك كما يقرر الفلاسفة أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : اما أن يكون ممكن الوجود أو مممتع الوجود أو واجب الوجود . ومحال أن يكون مممتعا ، لان الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فان الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وامكان الوجود ما هو الا وصف اضافى لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه وليس ذلك المحل سوى المادة حيث

(٥) انظر الغزالي : التهافت ص ١١٨ ، ص ١١٩ .

يضاف اليها • فكل حادث اذن لابد أن يكون مسبوقا بمادة ومن ثم لم تكن المادة حادثة بحال من الاحوال •

تلك كانت أهم الادلة ذكرها الفلاسفة خاصة ابن سينا بصدد قولهم يقدم العالم • ومن ناحية أخرى نلمح فى الاتجاه الفيزيى أو الصدورى عند ابن سينا تضمينا للقول بقديم العالم حيث أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن الخلق والابداع ما هو الا اختراع الصور وابداعها (دون المواد) واثباتها فى الهيولى من قبل واهب الصور أو العقل الفعال • فالوجودات الجزئية اذن (وهى عناصر العالم) فى نظر أصحاب هذا الاتجاه انما تصدر عن الاول (الله تعالى) ضرورة ، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة وهى ما تسمى بالعقول المفارقة • والذى تجدر الاشارة اليه أن ذلك الاتجاه أول ما وجدت جذوره من خلال ما عرف بنظرية الفيض أو الصدور لدى رجال الافلاطونية المحدثة خاصة عند افلوطين الذى انتقلت أفكاره عبر انتقال التراث اليونانى الى الثقافة العربية وعرفه العرب والمسلمون باسم الشيخ اليونانى •

والقضية الاساسية التى يقوم عليها هذا الاتجاه الذى تشيع له فى الفكر الاسلامى أبو نصر الفارابى ثم ابن سينا من بعده هى استحالة صدور الكثرة (فى العالم المادى المتغير) عن الواحد (الثابت) صدورا مباشرا دون أن تعترى ذات الواحد الكثرة والتغير • ومن هنا جاءت مقولتهم التى قامت عليها نظرية الفيض وهى : أن الواحد البسيط بما هو واحد بسيط لا يلزم عنه ولا يصدر عنه الا واحد • لذلك ذهب أصحاب هذا الاتجاه الى أن الكثرة تدخل على الموجودات من ناحية نسبتها المزدوجة الى الاول (الله تعالى) من جهة

والى ذواتها من جهة أخرى ، أى من ناحية كونها واجبة بالاول وجائزة بذاتها (٦) .

ولقد هاجم الغزالي هذه الدعوى لدى الفلاسفة. ووصفها بالشناعة وقال عن نظرية الفيض انها ترجع الى مالو حكى فى منلم لتعجب المرء منها (٧) .

(٦) انظر ابن سينا : النجاة ص ٢٧٥ ، وانظر ايضا الفارابى : اراء اهل

المدينة : الفاضلة ص ٤٤ .

(٧) الغزالي : التهاافت ص ١٤٥ .

تعقيب :

ان القضية التى نحن بصددھا ، ألا وهى مسألة كون العالم بين الحدوث والقدم ، تحمل مدلولات متعددة نظرا لتشعب مؤشراتھا . ويجمل بنا قبل أن نقوم تناول الفلاسفة لها أن نشير فى إيجاز الى مقولة المتكلمين فى هذا الشأن ، وذلك بمثابة بيان وجهة النظر الأخرى فى نفس القضية • يقول ابن تيمية انه اذا كان الفلاسفة يرون امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، أى يمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت ، فان المتكلمين يقولون ان هذا لا يدل على قدم شىء بعينه من العالم ، لا الافلاك ولا غيرها ، وانما يدل على أنه لم يزل فعالا • واذا قدر أنه فعال لافعال تقوم بنفسه أو مفعولات حادثه شيئا بعد شىء ، كان ذلك وفاء بموجب هذه الحجة ، مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن (٨) ونلاحظ أن المتكلمين تنصب محاولاتهم البرهانية على اثبات عدم خلو العالم من الحوادث ، وأن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث واذا ثبت حدوثه ، كان افتقاره الى المحدث من المدركات الضرورية (٩) •

لقد بنى المتكلمون حججهم على حدوث العالم اعتمادا على فكرة التناهى فى الزمان والأشخاص أو بالأحرى لقد ارتبطت المشكلة لديهم ارتباطا وثيقا بمشكلتين فلسفيتين كبيرتين هما : مشكلة التدليل على وجود الصانع من ناحية ومشكلة الخلق والابداع من ناحية أخرى

(٨) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ج١ ص ٣٦ ط ٠ أولى ١٣٢١ هـ
القاهرة - الطبعة الاميرية •

(٩) انظر الغزالي : قواعد العقائد من احياء علوم الدين ج١ ص ١٠٥ -
١٠٦ ، وكذلك تهافت الفلاسفة فى مجال الرد على أدلة الفلاسفة على
قدم العالم •

ومن ثمّ قام دليل المتكلمين على وجود الصانع على أساس من مقدمة الحدوث ، فذهبوا الى أن العالم — وهو حادث أو محدث عندهم — لا بد له من محدث بلا استثناء الى ما يعرف بمبدأ الترجيح ح أو التخصيص ، وهذا المحدث هو الله تعالى ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فقد ذهب المتكلمون الى أن انكار حدوث العالم يلزم عنه أنه لا صانع له ، فإذا تشبث الفلاسفة بقولهم ان للعالم صانعا أو فاعلا — مع سياق نظريتهم في قدم العالم — كانت قولتهم تلك ضربا من التلبيس أو المجاز على حد تعبير الغزالي (١٠) .

المشكلة اذن على النحو الذي عرضنا تحمله دلالات بالغة الاهمية حيث أنها كما سبقت الإشارة لا تتحدث عن الخلق بمعزل عن الخالق ومن ثم كان على أى فريق يتصدى لتلك المشكلة ان يتناولها بكل تبعاتها . ولما كانت مسألة الخلق تتضمن بالضرورة عنصرين : خالقا ومخلوقا ، كان الحديث عن أحدهما يستتبع الحديث عن الآخر ، وعلى هذا النحو كانت تتمثل الاشكالية في هذه القضية . ونلاحظ أن الحل الكلامي لهذا الاشكار كان أكثر توفيقا ليس لا تفاقه مع وجهة النظر الدينية فحسب ، بل لكونه صادقا مع نفسه متسقا في سياقه .

فليس هناك من شك — ونحن في اطار فكر ديني — في أن وجهة النظر الدينية قد أغنت المسلمين عن عناء البحث فيما هو أبعد من حدود هذه المشكلة . فلقد أكد الدين على أن الله سبحانه كان ولاشئ معه (هو الاول) ومن ثم فانه سبحانه ينفرد بكمال القدم فليس ثمة قديم غيره اذن . ومن ناحية أخرى جاء التصريح والتلميح أكثر من مرة بأن الله سبحانه أوجد العالم بعد أن لم يكن أو خلقه من العدم .

(١٠) انظر ، تهافت الفلاسفة (في بيان تلبيسهم بقولهم : ان الله فاعل للعالم وصانعه) .

أما موقف الفلاسفة بصدده المسألة فجاء مضطربا وغريبا في سياقه ، فمن جهة تلاحظ أنه لا يتفق والواقع الذي يقرره الدين — مع مراعاة أنه فكر إسلامي — حيث استلهم روحا يونانية غربية عن سياق الدين في القول بقدوم العالم وما يترتب على ذلك القول من قضايا وهكذا كانت التلجمات غربية . ومن جهة أخرى نلاحظ أن موقف الفلاسفة خاصة الفارابي وابن سينا ، وما تعلق به من تبني وجهة النظر الفيضانية التي تردت بجذورها هي الأخرى إلى الأفلاطونية المحدثة . وخاصة أفلوطين ، أقول أن هذا الموقف لا يتفق والواقع العقلي . فلقد كان أحري يهما أن يسلكا طريق العقل الذي يرفع الفلاسفة بصفة عامة لواءه . ويجعلونه محك آرائهم وبجملته مذاهبهم . أن الذي يقرره كل من الفارابي وابن سينا بصدده الصدور أو الفيض لا يتفق بحال من الأحوال مع مقتضيات العقل إذ كيف يعقل من فلاسفة عقليين تبني مثل هذه النظرية في تفسير نشأة الخلق أو بالآخرى في بيان صلة الخالق بالخلق مع ما فيها من جوانب وتصورات ينكرها العقل .

وليس من شك في أن الفلاسفة قد تعرضوا لهجوم شديد بصدده تبنيهم لتلك النظرية حتى أن ابن رشد الذي حمل نفسه مهمة الدفاع عن آراء الفلاسفة السابقين عليه ومحاولة تبريرها ، لم يستطع أن يدافع عن مثل هذه النظرية بل أنه اعتبرها سقطا أضاعت هبة فلاسفة الإسلام . ولعل عظم النتائج المترتبة على القول بقدوم العالم وخطورتها هو ما أدى إلى الحكم عليهم بالتكفير من قبل الغزالي ومع تسليمي أن دائرة الفكر لا يمكن أن يتعدى الحكم في إطارها كون الفكر صوابا أو كونه خطأ ، إلا أن المسألة هنا تختلف كثيرا ، فليس الأمر مجرد فكر أي فكر ولكنه فكر ديني ، ومن ثم فإن الآراء والتصورات ووجهات النظر لا يمكن أن تتسلخ — هن قريب أو من

بعيد — عن اطارها الدينى ، خاصة اذا ما تعلقت تلك الاراء بمسألة
الالوهية •

واذا كان الغزالى قد فند آراء الفلاسفة وبين تهافتها فى كتابه
(تهافت الفلاسفة) وبدعهم فى عدد من المسائل كما كفرهم بصدد
المسائل الثلاثة الشهيرة ، فأئنى التمس للغزالى ما يبرر مذهب
اليه • ومن ناحية أخرى نرى أن خيطا رفيعا يمكن أن ينتظم المواقف
الفلسفية بصدد مسألة قدم العالم وانكار حشر الاجساد وانكار
علم الله بالجزئيات ، خاصة بصدد المسالتين الاخيرتين — المستمدة من
الفلاسفة لحشر الاجساد وان اتفق مع نظرتهم — المستمدة من
الفلسفة اليونانية — فى سمو النفس على البدن الا أن فيه انتقاصا من
كمال الله فى قدرته ، وهذه مسألة موصولة بموقفهم من انكار علمه
تعالى بالجزئيات الذى يتضمن هو الآخر انتقاصا لكمال الله فى علمه
وفى تصورى ان الاية الكريمة التالية تتضمن ردا حاسما على مواقف
الفلاسفة بصدد المسائل الثلاثة ، حيث يقول تعالى : « الله الذى
خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن ، يتنزل الامر بينهن لتعلموا
أن الله على كل شىء قدير وأن الله قد أحاط بكل شىء علما »
(الطلاق — ١٢) •

ولعل الفلاسفة فيما ذهبوا اليه لم يكن لهم من غاية سوى
محاولة المزاوجة بين الفلسفة والدين أو بالاحرى ما عرف باسم
التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكنهم فشلوا فشلا ذريعا فى تلك
المحاولة التوفيقية • واذا كانت تلك المحاولة لديهم قوامها أن الغاية
فى كل من الدين والفلسفة واحدة باعتبار أن الدين هو طلب الحق
عن طريق الوحي ، وأن الفلسفة هى طلب الحق عن طريق العقل ،
الا أنه من الخطأ الشديد أن نسوى بينهما : بين حقائق صادقة ويقينية

وسند يقينها أنها مستمدة من السماء وأنها كلام الله تعالى الموحى الى النبي الصادق ﷺ « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحى يوحى » (النجم ٤ — ٥) ، وتصورات بشرية مهما ارتقت فى قيمتها فانها لن تتجاوز كونها تصورات منقوصة •

ومن ناحية أخرى لماذا تلك المقابلة بين الوحى والعقل ، ومن الذى ادعى أن قضايا الدين كلها مصادرات يوحى بها ولا دخل للعقل بازائها ، وهل لم يكن لهذا العقل من وضع فريد فى الدين الاسلامى • ولا بأس لهذا العقل من علاقات تتير له الطريق وتضع له الاسس التى يسير على هدى منها وتلك قضايا الوحى حتى تظل الغاية أو الحقيقة الالهية فى النهاية واحدة سواء تنزلت علينا وحيا أو صعدنا نحن اليها تفكيراً ، فليس ثمة تصادم اذن بين الوحى والعقل ، وان كان هناك تعارض أساسى بين الدين وقضايا الفلسفة اليونانية خاصة فيما يتعلق بمسألة الالهيات •

ولعل وجهة النظر هذه لا تقلل من قيمة الفلسفة اليونانية حيث أن فيها بعض جوانب القوة مثل الاخلاق والسياسة ، ولكن تؤكد على أن المشكلات الفلسفية أو القضايا العامة تختلف طريقة التناول بالنسبة لها ، وأعود لأكبر ما سبق أن ذكرته فى مقدمة هذا البحث من أن لكل فكر عمومية وخصوصية وفكرنا الاسلامى يكتسب خصوصيته من كونه فكراً متصلاً بالدين ، ولذا أن يكون الدين هو الارض التى يقوم عليها هذا الفكر حتى يثمر فكراً اسلامياً بحق « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء » أما اذا حاول أن يلتمس جذوره من (خارج) دائرة الاسلام — وتلك هى البيئة الوحيدة التى تصلح لأن ينمو من خلالها — فانه لن يلبث أن يهوى

وتذروه الرياح » كسجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار » .

تلك كانت بعض النماذج الممثلة لاتجاهات فكرية تنتمي الى الفكر الاسلامى شكلا ولا تنتسب اليه مضمونا ، وهو ما اصطلحنا على أن نسميه محاولات ابتداعية لا ابداعية . ومن خلال ما تم ذكره يمكننا القول ان الابتداع فى الفكر الاسلامى نبت غريب ظهر ملازما لتلك التأثيرات الغريبة على هذا الفكر ، أثمر اتجاهات فكرية (لا منتمية) وتمخضت عنه وجهات نظر لا تمت للدين بصلة . واذا كنا نسلم بأن مسار الفكر ما هو الا جملة تفاعلات بين تأثر وأبداع وتأثير ، وأن تكون تلك التفاعلات قائمة على أسس وضوابط تحكم حدودها واتجاهها ، الا أن هذه المحاولات الابتداعية وغيرها كان حظ التأثير فيها وافرا بحيث يتضاعل الى جانبه أية مقدرة ابداعية عميقة الاثر .

ان مثل تلك المحاولات للأسف الشديد لم ينجم عنها الا فكر مشوه ، لا هو أجنبى خالص ولا هو اسلامى خالص ومن ثم ظلت محاولات هامشية بالرغم من اقترانها بأسماء شخصيات عظيمة ومعيار هامشيتها أن الباحث الموضوعى لا يستطيع الحكم عليها بأنها اسلامية اذ كيف يمكن الحكم عليها بذلك والاساس الذى تقوم عليه غير اسلامى ، وطريقة العرض والتناول غير اسلامية ، والاهداف والنتائج غير اسلامية .

ومما سبق ذكره نتأدى الى أن هناك عناصر هامة — على تفاوت بينها — شكلت محصلة مثل تلك المحاولات سواء أكانت يونانية أو فارسية أو هندية أو يهودية أو مسيحية وما الى ذلك . فكيف تطرح مثل تلك الاتجاهات التى قوامها بعض العناصر السابقة أو كلها —

بما فيها من خصوصية — على أنها (إسلامية المنزع . والقصد) ؟
ان هناك تيارا غنوصيا تغلغل فى أعماق الفكر الإسلامى ففسد
على بعض جوانب هذا الفكر نقاءه وأصالته • ولعل مما يؤكد هامشية
مثل تلك الجوانب أنها تفتقد جانب الاصاله من جهة بحيث يحكم
عليها بأنها فلسفة يونانية كتبت باللغة العربية ، وترغم ذلك الحكم
نفر من المستشرقين ، ومن جهة اخرى لم تتخلص تلك المحاولات
من الحكم عليها بالخروج عن روح الدين وبالزندقة وترغم هذا
الموقف الاخير نفر من رجال الدين وأصحاب المواقف الإسلامية
الاصيلة • ولعل ذلك يفسر لنا ازدواجية المواقف والاتجاهات لدى
بعض فلاسفة الاسلام مثل الفارابى وابن سينا وابن رشد حيث
يظهرون — أحيانا — غير ما ييطنون فى محاولة لتفادى الاصطدام
بعقائد دينية وعلى سبيل الافلات من الحكم عليهم بالكفر وبالهرق •

لقد كانت القضية التى شغلت عددا من فلاسفة المسلمين هى
التوفيق بين الدين والفلسفة — كما سبقت الاشارة — ولكن تلك
المحاولة التوفيقية باءت بالفشل الذريع لعدة أسباب أهمها أنهم بدأوا
تلك المحاولة وفى ذهنهم أولوية الفلسفة على الدين ، ترتب على
ذلك أن صار شغلهم الشاغل هو تطويع عقائد الدين حتى تتفق مع
قضايا وتصورات الفلسفة ، وتلك هى السقطة الكبرى التى تردوا
فيها وزلت من خلالها أقدامهم •

ويمكن بهذا الصدد الانتهاء الى ما يلى :

١ — انه فى الامكان التقاء الثقافات وامتزاج الحضارات (فى
اطار التأثير والتأثير) •

٢ — انه يشترط فى التقاء الافكار وامكان تمثيل الحضارة
اللاحقة للفكر السابق شرطان :

(أ) أن تكون الافكار ملائمة لفكر الحضارة اللاحقة حتى تتقبلها

(ب) أن تستمد الحضارة اللاحقة من السابقة أقوى عناصرها لتطعم بها جوانب الضعف فيها ، فمأذا كان من التقاء الفكر اليونانى بالاسلامى ؟

(أ) ان الهيات الفلسفة اليونانية لا تتسق اطلاقا مع العقلية الاسلامية ومن ثم جاء رفض البيئية الاسلامية للفلسفة اليونانية ، ولم يكن الغزالي فى ذلك الا ممثلا لتيار غالب •

(ب) ان فى الفلسفة اليونانية جوانب قوة وجوانب قصور : جوانب القوة فيها فى رياضيات فيثاغورس وأقليدس وفلسفة الاخلاق ونظريات السياسة ، وجوانب القصور فى كل من الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا ، وتهمنا الاخيرة على وجه الخصوص حيث أن فكرة الالهية لا وجود لها فى فلسفة ما قبل سقراط اللهم الا فكرة مبهمة لدى أنكساغوراس ثم هى مهزوزة لدى أفلاطون وغير ناضجة لدى أرسطو •

ونلاحظ أن فلاسفة الاسلام قد اغفلوا جوانب القوة فى فلسفة اليونان ، حيث اغفلوا اغفالا — يكاد يكون تاما — فلسفة الاخلاق — اللهم الا محاولة غير أصيلة لدى مسكويه — كذلك لم يعطوا اهتماما يذكر لفلسفة السياسة ، بينما تهالكوا أشد التهاك على الميتافيزيقا اليونانية •

(ج) ان أهم جوانب القوة فى الفكر الاسلامى انما هى فى الالهيات من حيث هودين منح فكرة الالهية أقصى ما بلغته من نضج فى فكرتى التوحيد والتنزيه فضلا عن مسألة العناية الالهية

بينما نلاحظ أن هناك قصورا في الفكر الاسلامي في فلسفة السياسة والاخلاق .

وهكذا جاءت محاولة فلاسفة الاسلام ترويع الدين بالفلسفة — ان صح هذا التعبير — منجبة لسمات الضعف والقصور في فلسفة اليونان ، عقيمة عن أن تتجيب شيئا ذا بال سواء في السياسة أو الاخلاق . بعبارة أخرى لقد أغفل فلاسفة الاسلام ما كان ينبغي أن يثبنوه وتبنوا ما كان ينبغي أن يغفلوه .

ثانيا : الفكر الاسلامى مبدعا (٨)

اذا كنا قد انتهينا فى الجزء الاول من هذه الدراسة الى أن هناك نماذج فى الفكر لاسلامى هى أقرب أن تكون استثناء من أن تكون قاعدة مهما كان حجمها — ومعيار كونها استثناء أنها قامت على أسس فكرية مستمدة من (خارج) وليست مستتبطة من الاسلام ذاته ، تلك التى ارتضينا أن نسميها اتجاهات (دخيلة) أو (مبتدعة)، الا أن هناك صورا كثيرة مشرقة نقية لم تغير (نقاءها) مؤثرات خارجية زائفة •

ان مثل هذه الاتجاهات الاخيرة هى الاخرى — من وجهة نظرى — أن تكون الواجهة الحقيقية لهذا الفكر الاسلامى فى اسراقه ونقائه • وقبل أن استعرض بعض النماذج المثلة لهذا الفكر الاصيل أو (المبدع) فى اطار الاسس الدينية الصحيحة ، أود أن أتعرض لسالة تطرح نفسها وهى : ما طبيعة الصلة بين الدين (الايمان) والفلسفة (الفكر) حقيقة ؟ وهل يتعارض مبدأ التسليم الدينى مع مبدأ التفكير العقلى الابداعى ؟

أو بعبارة أخرى هل لابد للفكر الاسلامى أن يخرج عن (سياج) الدين ان أراد أن يكون فكرا مبدعا ؟ وهذه ثمة تعارض بين أن يكون الفكر الاسلامى (محافظا) على الاصول والاسس الدينية وأن يكون فى ذات الوقت فكرا نابضا بملامح ابداعية

(*) الابداع Creation هو انتاج شىء ما ، على أن يكون هذا الشىء

جديدا صياغته ، وان كانت عناصره موجودة من قبل ، كابداع

عمل من اعمال الفن والفكر أو للتخيل الابداعى • انظر ،

A. Lalande : Vocabu laire technique et

Critique de la Philosophie P. 194 — Paris, 1951.

خلاقة ؟ ان منشأ ذلك المتعارض فيما يرى بعض الباحثين راجع الى أن روح الفلسفة هي روح البحث الحر ، تضع كل سند موضع الشك ، ووظيفتها ان تتقصى فروض الفكر الانسانى ومحاوله الوصول الى أغوارها ، وقد تنتهى من بحثها هذا الى الانكار ، أو الى الاقرار فى صراحة بعجز التفكير العقلى البحث عن اكتناه الحقيقة المقصوى . أما جوهر الدين — على عكس هذا — الايمان ، والايمان كالمظاهر يعرف طريقه الخالى من المعالم غير مسترشد بالعقل (١) .

وفى ما يلاحظ محمد اقبال فان النظر العقلى فى الايمان ليس معناه التسليم بتعالى الفلسفة على الدين . فللفلسفة من غير شك حق الحكم على الدين ، ولكن طبيعة ما يراد الحكم عليه لن تدعن لحكم الفلسفة الا اذا كان هذا الحكم قائما على أساس ما يحسمه هو من شرائط . وعند تنهيا الفلسفة للحكم على الدين لا تستطيع أن تفرد له مرتبة دنيا بين الموضوعات التى تتناولها . فالدين ليس أمرا جزئيا : ليس فكرا مجردا فحسب ، ولا شعورا مجردا ، ولا عملا مجردا ، بل هو تعبير عن الانسان كله . ولهذا يجب على الفلسفة — عند تقديرها للدين — أن تعترف بوضعه الاساسى ، ولا مناص لها عن التسليم بأن له شأننا جوهرى فى التاليف بين ذلك كله تاليفا يقوم على التفكير (٢) .

وليس الفكر والبداهة متضادين إذ أنهما ينبعان من أصل واحد . وكل منهما يكمل الآخر ، فأحدهما يدرك الحقيقة جزءا جزءا ، والآخر يدركها فى جملتها . كلاهما يتلمس شهود نفس الحقيقة التى تتكشف لكل منهما على نحو يتلاءم ووظيفته فى الحياة ، وفى الحق أن

(١) انظر : محمد اقبال : تجميع التفكير الدينى فى الاسلام ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

البداهة — كما يقول برجسون — ليست إلا ضربا عاليا من التفكير (٣)

وربما يشير معنى البداهة — من بين ما يشير — الى البداهة العقلية ، ولكن البداهة التي تقابل الفكر هنا ولا تضاده انما مقصد بها بداهة الايمان • فليس من شك في ان العقل — ان ظل مستقيما — يستطيع أن يصل الى ذات النتائج التي طلب منا الايمان بها ، دون أى شطط أو تطرف • وانه لمن نافلة القول الذهاب الى أن الاسلام قد دعا الى التأمل والتعقل من خلال أكثر من آية قرآنية وأكثر من حديث نبوي شريف • فلم يأت الاسلام بقضايا ايمانية طالب متهميه باعتناقها والتسليم بها اجمالا ، انما وجه الاسلام النظر الى بعض القضايا التي ينبى على العقل أن يتناولها تأملا ويحثا دون أن ينقص ذلك من الايمان شيئا (٤) • وكان الرسول ﷺ كثيرا ما يدعو ربه قائلا : « اللهم اهدنى لما اختلفت فيه من الحق بلذنه » (٥) •

والذي ننتهى اليه بهذا الصدد أن الدين الاسلامي لم يصادر على قدرة العقل في التوصل الى الحقائق والنتائج ، وانما أكمل العقل بالوحى ليكون سندا ومقوما له ان شط أو انصرف عن القصد • ومن ثم تنسقط دعاوى بعض المستشرقين (مثل ارنست ريثان وغيره) في أن الدين الاسلامي يتعارض مع القدرة الابداعية ومع استنطار طاقات العقل ، فلم يكن الاسلام مسئولا بحال من الاحوال عن تخلف لحق بالمسلمين في وقت من الاوقات • ولقد أجهد المفكرون الاسلاميون أنفسهم — عبر أجيال مختلفة — في اثبات أن النقل

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤١٧ وما بعدها •

(٤) انظر على سبيل المثال : محمد يوسف موسى : القوان والفلسفة

ص ٤٦ وما بعدها •

(٥) صحيح مسلم : صلاة المسافرين — باب الدعاء في صلاة الليل •

لا يمكن أن يتعارض مع العقل أو بالآخرى مع الطاقة الإبداعية
الخلاقة في الإنسان (*) .

وبعد أن أوضحنا أن الإسلام لم يقف حجر عثرة أمام العقل
وإبداعاته ، حيث كان الدين دافعا للإبداع لا مانعا له ، بعد أن
اتضح لنا ذلك فإنه لا مجال للقول إذن لهذه الدعوى المزعومة
وهي أن فكرا نشأ في (إطار) الدين وفي (حدود) قواعده وعقائده
أن هو الأ فكر (جامد) أو مقلد . كذلك تسقط الدعوى المقابلة لها
وهي أن كل فكر (انفلت) من دائرة الدين أن هو الأ فكر مجدد
ومبدع .

وإذا كانت النماذج التي ذكرتها في الجزء الأول من هذه
الدراسة تنتمي إلى دائرة الفكر المبتدع ، كانت بمثابة نماذج سلبية
لا تشير إشارة حقيقية على الفكر الإسلامي الأصلي ، فإن هناك
صورا كثيرة من الاتجاهات الفكرية والثقافية التي تنتمي إلى الإسلام
بحق وتعبز عن عقائده وتستلهم أصوله . ونلاحظ أن مثل هذه التيارات
الفكرية الإسلامية هي الخليقة بأن تكون الواجهة المعبرة عن الفكر
الإسلامي المبدع والمجدد ومن ثم فإنها هي التي تمثل (القاعدة)
وما سواها ليس إلا استثناء .

ونحاول في هذا الجزء أن نقدم نماذج ممثلة للفكر الإسلامي
مبدعا ومطورا وخلاقا ، وذلك في أكثر من مجال وأكثر من اتجاه .

وسينصب حديثي على نماذج تمثل التصوف السني أو الخالص

(*) نطالع في ذلك على سبيل المثال لا الحصر : درء تعارض العقل
والنقل لابن تيمية ، وأيضا بيان موافقة صريح العقول ، وفصل
المقال فيما بين الحكمة والتشريعة من الاتصال لابن رشد .

الذى لم يفارق الدين فيما يفكر فيه أو ما يسلكه أو ما يدعو اليه .
كذلك سنتناول التطوير الاسلامى فى مناهج الفكر ونسق المنطق ،
وكيف كان ذلك ثورة على المنطق الارسطى فى صوريته ونظريته •
ونحاول فى نهاية هذا الجزء أن نتعرض لبعض النماذج المحدثه التى
تتخذ من الإصلاح والتجديد وسيلة لاعادة مجد اسلامى مفتقد وروح
ثقافية اسلامية غائبة •

١ - التصوف البخلص (فكر أصيل ومبدع) :

لقد سبقت الانساره في الشق (المبتدع) من التصوف الى أن
التصوف ظاهرة روحية عالمية ، طالما كان هناك دين يقدر وطبوس
تؤدى ، فالتصوف - أو ما يقوم مقامه في الثقافات الأخرى - ما هو
الا تعميق للتجربة الروحية التي يسلكها الانسان المتدين . ولقد
تعرضت كذلك لكون كثرة اشتقاقات مصطلح التصوف انما هي دلالة
بالغة على تعدد مصادره وأصوله . هكذا وكان التصوف من حيث
كثرة اشتقاقاته الاصطلاحية مثار اختلاف بين الباحثين والمؤرخين .

ومن ناحية أخرى فاننا نلاحظ بصدد الفكر الاسلامي أن
المصادر الشيعية تحاول وصل التصوف بالتشيع اعترازا (١) ، بينما
تحاول المصادر السنية المعادية للتصوف ربطه بالتشيع أو باحدى
الفرق الباطنية استهجانا ، وأن تجعل منبته الكوفة التي منها
نشأت - في رأى خصوم الشيعة - الاهواء والبدع لكثرة ما كان
فيها من ملك ونحل .

ولقد شغل البحث في مصادر التصوف جزءا كبيرا من الدراسات
الحديثة سواء بالنسبة للمستشرقين أو الباحثين المسلمين . وثمة
ظاهرة هامة يمكن أن نستشفها من بين كل تلك الدراسات ، ألا وهي
صعوبة الفصل بين « دراسة التصوف » و « الموقف » من التصوف .
فمن أراد غريبا عن الاسلام حاول رده الى مصدر أجنبي : هندي أو
فارسي أو مسيحي أو يوناني ، ومن تعاطف مع التصوف وتبنى
قضاياها التمس له أصلا اسلاميا في القرآن والسنة وسيرة كبار

(*) راجع في هذا الصدد د . كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع
دار المعارف مصر .

الصحابية • وهكذا — فيما يلاحظ الدكتور صبحى (١) — اقترنت معظم الأبحاث فى التصوف بموقف منه تأييد أو إدانة ، ويبلغ هذا الموقف جدته فى الاستقطاب وذروته من التنافر بين المولاة التى تبلغ درجة التقديس ، والإدانة التى تصل الى حد التكفير كما هو بالنسبة لشخصية مثل الحلاج •

وليس هناك من تفسير لدى الدكتور صبحى لذلك الموقف يجعلك تستطيع الحكم على أى كتاب يقع بين يديك فى التصوف ويعد قراءة صفحات منه أو تصفح سريع له — أن مؤلفه مناصر للتصوف أو مناهض له إلا أنه — أى التصوف — يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر • انه يمس الدين بدوره مستقطبا اما اثراء وتعميقا يصل بالتصوف الى درجة الولاية ، أو تهوانا وتجروا يصل به الى حد الزندقة •

ومع اتفاقى مع ما يذهب اليه الدكتور صبحى إلا أن المسألة فى تصويرى لا نقف عند حدود كونها (موقفا) أو (وجهة نظر) تجاه التصوف ، أو بعبارة أخرى ان الحكم على التصوف سلبي أو ايجابا، مناهضة أو مناصرة ، لا يتحدد من خلال (مواقف) أو (اتجاهات) من الخارج تكون مؤشرا على مدى (قيمة) التصوف بحيث يرتبط مثل هذا الحكم على التصوف بميول واعتقادات صاحبه ، بل فيما أظنه صحيحا هو أن فى التصوف (من داخله) معطيات تكون بمثابة المؤشر الحقيقى على مقدار ما يكون فيه من عناصر السلب أو عناصر الايجاب • فان كان ثمة (ذاتية) فى دراسة التصوف فلننا من وجهة نظرى انما هى ذاتية (البحث) لا ذاتية (الباحث) •

(١) التصوف ايجانياته وسلبياته — مؤلفه يعالم الفكر ص ١٩ مجلد مارس — المجلد الثانى ١٩٧٥ •

ان فى التصوف (فى ذاته) من عناصر الايجاب والنفوة ما يجعل له مشايخين من أتباعه ، ومتعاطفين من غير أتباعه ، كذلك ثيه — أو فى بعض صوره — من عناصر السلب والضعف ما يجعل له منكرين ومعارضين من غير أتباعه ، وغير مستطيعى الدفاع عن بعض مظاهره — بل منكروها — من أتباعه • فلقد كان الامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) شديد الانكار لما جاء به التصوف وما جاء فى أقوال الصوفية من البدع • ويذكر ابن كثير (١) أن سبب كراهية أحمد لصحبة الصوفية أن فى كلامهم عن التقشف وشدة السلوك ما لم يرد به شرع ، ومن التدقيق ومحاسبة النفس ما لم يأت به أمر • وكان الامام أحمد يحذر الحارث المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) ويحذر منه ، فلما قيل له أن فيما يقول الحارث وفيما يكتب لعبرة ، رد أحمد قائلاً : من لم يجد العبرة فى كلام الله لن يجدها فى هذه الكتب ، هل سمعت أن مالك بن أنس وسفيان الثورى والاوزاعى (وهم من أقطاب الزهاد) قد كتبوا مثل ذلك عن الخطرات (٢) •

وبالرغم من هذا الموقف من الامام أحمد بن حنبل تجاه التصوف الا أنه ورد عنه أنه قال لاسماعيل بن اسحق السراج : بلغنى أن الحارث هذا يكثر الحضور عندك ، فلو أحضرته منزلك وأجلستنى من حيث لا يرانى فأسمع كلامه ، فقصدت الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليلة وأن يحضر أصحابه ••• فأتيت أبا عبد الله — الامام أحمد بن حنبل — فأعلمته فحضر الى غرفة وحضر الحارث وأصحابه فاكلوا ثم صلوا ••• ثم قعدوا بين يدي الحارث لا ينطقون الى منتصف الليل ، ثم ابتدأ الرجل فسال عن مسألة فاخذ الحارث

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ص ٣٢٩ ج ١٠ •

(٣) الخطيب البغدady : تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١٥ ، الذهبي : ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٧٣ ، ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ١٧٧ •

فى الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير ، فمنهم من بكى ومنهم من زعق ومنهم من غشى عليه ، وهو فى كلامه فصعدت الغرفة لا تعرف حال أبى عبد الله فوجدته قد بكى حتى غشى عليه ، فانصرفت اليهم ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا وذهبوا ، فصعدت الى أبى عبد الله ، فقال : ما أعلم أنى رأيت مثل هؤلاء انقوم ولا سمعت فى علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم ! (٤) •

هذا موقف واحد من غير اتباع التصوف بل من المنكرين له والثائرين عليه ، وهو مع ذلك لم يفتقد جانباً من التأثر بالتصوف ولم يعدم احتراماً له •

وفى الجانب المقابل نجد شيخ الطائفة أبا القاسم الجنيد بن محمد (ت ٢٩٧ هـ) يثور ثورة عارمة حين يقول أحد جلسائه : ان أهل معرفه بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فيرد أبو القاسم الجنيد : ان هذا قول قوم يقولون باسقاط الاعمال وهذه عندى عظيمة ، والذي يسرق ويزنى أحسن حالا ممن يقول هذا (٥) •

هذا موقف واحد من أتباع التصوف بل واحد من كبار مسنيخهم ينكر سلوكاً يلجأ اليه بعض الصوفية •

وهكذا نجد أن الصوفية أنفسهم يقومون بعملية نقد ذاتى حيث يضعون الحدود والاسس ، ومن خلال ذلك يتضح من هو داخل فى إطارها ومن هو خارج عليها •

(٤) تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية ص ٣٩ •

(٥) انظر ، الغزالي : احياء علوم الدين ج٤ - باب التوكل ص ٢٣٥ •

يذكر السراج الطوسي (ت ٨٣٧٨ هـ) (٦) أن الغالطين في التصوف ينقسمون الى ثلاث طبقات : طبقة منهم غلطوا في الاصول ، من قلة احكامهم لاصول الشريعة ، وضعف دعائمهم في الحسد والاخلاص ، وقلة معرفتهم بذلك ، كما قال بعض المشايخ : انمسا حرموا الوصول لتضييع الاصول * وطبقة ثلثية منهم غلطوا في القروع ، وهي الاداب والاخلاق والمقامات والاحوال والافعال والاقوال — فكان ذلك من قلة معرفتهم بالاصول ، ومتابعيتهم لحفظوا النفس ومزاج الطبع ، لانهم لم يدنوا ممن يروضهم ويجرعهم المرارات ويوققهم على النهج الذي يؤديهم الى مطلوبهم * فمثلهم في ذلك كمثل من يدخل بيتا مظلما بلا سراج ، فالذي يفسده أكثر مما يصلحه وكلما ظن أنه قد ظفر بجوهر نفيس لم يجد معه الا خرفا خسيسا لانه لم يتبع أهل البصيرة الذين يميزون بين الاشياء والاشكال والاخلاق والاجناس ، فعند ذلك يقع لهم الغلط ، ويكثر منهم الهفوة والشطط *

والطبقة الثالثة كان غلطهم فيما غلطوا فيه زلة وهفوة لاعلة وجفوة * فاذا تبين ذلك عادوا الى مكارم الاخلاق ومعالي الامور * وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث على احوال شتى من التفاوت والارادات والمقاصد والنيات * فمن غلط في الاصول فلا يسلم من الضلالة ، ولا يرجى لدائه دواء الا أن يشاء الله ذلك * والغلط في الفروع أقل آفة وان كانت بعيدة من الاصابة *

واذا كان التصوف — من خلال النقد الذاتي — مطهرا لنفسه بنفسه ، فان من ثمار ذلك ان قامت نظريات في التصوف لا تشوبها شائبة ابتداع ، محافظة على اصلاتها ونقائنها * وكما أن النذريات

(٦) السراج الطوسي : للمصنف في التصوف ص ٤٠٩ وما بعدها *

(المغربية) عن الفكر الاسلامى ارتبطت بأسماء أعلام ، كذلك نحاول فى الصفحات التالية تبیان نماذج من التصوف السنى أو انخالص فى أفكاره ورجاله ممن ندرجهم فى الشق الابداعى من بحثنا •

وثمة مسألة هامة ينبغى الإشارة إليها قبل تناول إحدى نظريات التصوف الخالص وهى ما مدى ذلك التعارض — الذى يصل الى حد التناقض — بين التصوف كسلوك عملى وذلك هو الاصل فى منشئه وقيامه وشيوع بعض الاتجاهات النظرية فيه • وفى مجال تفسير مثل ذلك التعارض نلاحظ ان التناقض — ان كان ثمة تناقض — سمة تميز النسق الفلسفى سلوكا وفكرا (٧) • ويتضح النسق الاصيل من التناقض فى التصوف ، الاجتهاد والاجتهاد ، التوكل والجهاد ، قوم آمنوا بالجبر الى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة فى فلاة تذروها الرياح بين يدي المقادير ، ولكنهم مع ذلك أصحاب الجهاد الاكبر : جهاد النفس • وقد ترتب على هذا النسق من التناقض عندهم أن اتخذت الالفاظ والمصطلحات معانى مخالفة لمعناها المألوف ، بل أنهم يمجدون ما اصطلح الناس أن ينفروا منه وأن يستهجنوه كالعبودية والفقر وخمول الذكر ، وفى عبارات لهم مثل : العبودية شهود الربوبية ، من أراد الحرية فليصل الى العبودية وهكذا •

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن ذلك التعارض المزعوم ليس له من أساس عندهم ، اذ أن العقل وان كانت ثورة الصوفية عليه غارمة الا أنه ظل — عند كثير منهم نبراسا يضىء ويعصم من زلل الاهواء • بناء على ذلك ندرك أن التصوف لم يخل من أساس نظرى جعله يندرج فى اطار (الفكر) الاسلامى بالرغم من كونه تجربة

(٧) راجع لى ذلك (فى أن التناقض نسق التصوف) مقالة د* احمد صبحى ص ٤٩ وما بعدها •

سلوكية معاشة • ولا نعنى بالجانب النظرى فى التصوف أنه من
الضرورى أن يصير (اتجاها) فلسفيا ، بل نعنى به الجانب النظرى
الذى يكمل التجربة السلوكية ولا يتعارض معها • لقد انعكس السلوك
عند الصوفية اذن على الفكر ، والعمل على النظر ، ولا بد أن يصبح
السلوك العملى (موقفا) محددا ازاء الحياة وازاء الوجود • لقد
اجتمع الصوفية على موقف موحد اذ تبنا (الروح) كمبدأ يفسر
حقيقة الوجود فى مجال النظر ، كما تبنا القيم الروحية كمسلك
فى مجال العمل (٨) •

(٨) انظر المرجع السابق ص ٢٥ ود • غيفى : التصوف الثورة الروحية
ص ١٤ وما بعدها •

الحب الالهي : الفكرة جذورها وامتدادها :

ان مسألة الحب الالهي تنتمي الى المسائل المتعلقة بالتصوف والتي تستمد جذورها من الاسلام نفسه • وادا كان ثمة تشابه في تناول هذه المسألة في صنوف أخرى من التصوف ، الا أن هذا التشابه الظاهري لا يرقى الى أن يكون دليلا على أن جذور هذه المسألة مستمدة من خارج الاسلام • فالذي يتأمل هذه النظرية لأول وهلة يلاحظ أن أصولها اسلامية ومستقاة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول العظيم ﷺ •

ولقد انبثق ظهور مثل هذه النظرية من خلال مطالعة زهاد المسلمين وصوفيتهم لآيات القرآن الكريم ، وملاحظتهم أن هناك نوعين من صفات الله تعالى تترخر بهما الايات القرآنية • أما النوع الاول من تلك الصفات فهي التي اصطلح على تسميتها بصفات (الجلال) وهي التي تتحدث عن الخالق سبحانه بوصفه (مرهوبا) مثل وصفه تعالى بأنه : جبار ، متكبر ، قهار ، مزمذل • سريع الحساب ، منتقم وما الى ذلك من تلك الصفات •

وحرى بالذكر أن مثل هذه الصفات تبعث في نفس الإنسان نوعا من الخوف والرغبة — وهذا معنى من معاني ذكرها في القرآن، مما يجعل دافع الخوف والرغبة هو المسيطر على الإنسان في تعبدده الا أن هناك نوعا آخر من الصفات التي تبرز جانب (الجمال) في الله تعالى مثل تلك الايات التي يصف الله سبحانه نفسه فيها بأنه: الرحمن — الرحيم — اللطيف — الودود — الغفور وغير ذلك • ومن شأن هذه الايات التي يصف الله تعالى فيها نفسه بصفات الجمال من رحمة بعباده ومحبة لهم وشفقة عليهم وغفران لذنوبهم وذكر لا أعده للمؤمنين الابرار في الدار الآخرة من ضروب النعيم ، من شأن ذلك كله أن يجعل الله سبحانه (مرغوبا ومحبوبا) في نظر عباده •

ان مثل تلك (الزاوية) التى يخطر من خلالها العابدون الى الله تعالى تبعث فى النفوس نوعا من السكونية والطمأنينة والمحبة والرغبة • ومن هذه الزاوية الثانية فى التعبد انبثقت فكرة الحب الالهى فى التصوف الاسلامى •

وهكذا ظهر فى التصوف الاسلامى فى صورته الخالصة نزعتان تتمثل النزعة الاولى فى المسلم الزاهد الذى نظر الى الله تعالى نظرتة الى قوة هائلة قاهرة قادرة على كل شئ ، مهيمنة على كل شئ ، مريد لكل شئ ، لا يجرى شئ فى الوجود الا بأمر الله تعالى وطوع ارادته : يبطش بمن شاء ، ويعذب من يشاء ، ويغفر لمن يشاء •

ولقد ترتب على تلك النظرة أن نظر هؤلاء الزهاد الى العالم نظرتهم الى شئ يغيض حقير يجب الفرار منه وعدم الركون اليه ، وعدم الاغتراب بأمر من أموره ولو كان ذلك الامر لذة الطاعة • يقول داود الطائى (ت ١٦٥ هـ) : صم على الدنيا واجعل فطرك الموت وفر من الناس فرارك من السبع » • ويقول الفضيل بن عياض (ت ١٨٧ هـ) : لو أن الدنيا بحذاقيرها عرضت على ولا أحاسب عليها لكنت اتقذرها كما يتقذر أحدكم الجيفة اذا مر بها أن تصيب ثوبه (١) •

من أجل ذلك نلاحظ أنه غلب على هؤلاء الزهاد الحزن والكمد والخوف والبكاء ، وشاع فى نفوسهم الشؤم • أما النزعة الثانية فتمثل فى صوفية آخرين اعتبروا أن أهم صفات الالهية ليست هى الارادة المسيطرة على كل شئ ، بل الجمال المطلق والحب المطلق المفيضين فى سائر أنحاء الوجود • والعالم فى نظر هؤلاء بالإضافة

(١) انظر القشيري : الرسالة فى التصوف ص ٩ : ١٢ •

الى كونه مظهرا من مظاهر الارادة الالهية فانه فوق ذلك مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الالهي ، وصورة يتجلى فيها الحب الالهي .
والله تعالى الذي صورهُ أوائل الزهاد بصورة (المعبود) الذي يجب أن يذل له العبد ويخشاه ، صورهُ هؤلاء بصورة (المحبوب) الذي يحبه العبد ويناجيه ويستأنس بقربه ويطمئن الى جواره ، ويشاهد جماله فى قلبه وفى كل ما ظهر فى الوجود من آثاره . أما ما جاء فى القرآن والحديث من نصوص واضحة الدلالة على محبة الله لعباده ومحبة عباده له ، فمن ذلك ما جاء فى شأنه تعالى يجب ويحب مثل قوله تعالى « يحبهم ويحبونه » (المائدة — ٥٤) ، وقوله تعالى : « والذين آمنوا أشد حبا لله » (البقرة — ١٦٥) وقوله تعالى : « ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » (البقرة — ١٩٠) وقوله : « قل ان كنتم تحبون الله » (آل عمران — ١٣) وقوله : « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » (البقرة — ١٦٥) وقوله « وألقيت عليك محبة منى » (طه — ٣٩) .

ووصف سبحانه نفسه بأنه « الغفور الودود » (البروج — ١٤) وبأنه قريب من عبده اذا دعاه ، وأنه أقرب الى الانسان من حبل الوريد وغير ذلك من الايات التى تفيض عطا وحنانا ورحمة بالعباد . بل انه تعالى أراد أن يكون حبه لعباده حظا مشتركا بينهم جميعا لا تستأثر به أمة دون أخرى ولا طائفة دون أخرى ، فقال سبحانه فى معرض لوم اليهود والنصارى : « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق » (المائدة — ١٨) .

ويحكى عن رسول الله ﷺ أنه عندما سئل عن الايمان قال « أن يكون الله ورسوله أحب اليك مما سواهما » وفى حديث آخر

قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » • ويروى عنه عليه السلام أنه كان يقول في دعائه : « انلهم ارزقنى حبك وحب من أحبك وحب ما يقربنى الى حبك ، وأجعل حبك أحب الى من الماء البارد » (٢) •

ومن الأحاديث الصحيحة التى يكثر الصوفية من روايتها والتعليق عليها ، الحديث القدسى الذى يقول فيه رب العزة « لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى عليها ... » هكذا نلاحظ أن نظرية الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى عميقة الجذور اسلاميا ، وإذا كان ثمة تشابه بينها وبين مثل لها فى أديان أو فلسفات أخرى ، فلا يعد ذلك دليلا على التأثر الإسلامى بمثل تلك النظريات الخارجية ، على الأقل فى مرحلة التصوف الخالص الذى نتحدث عنه •

أما عن ماهية هذا (الحب الإلهى) فلقد اختلفت مواقف المسلمين بصدده ، حيث أنكرت بعض الفرق الإسلامية أن يحب الله ويحب على الحقيقة تنزيها منهم لكمال الله تعالى ، ويذكرون أن ما جاعفى الشرع بهذا الصدد لا يعدو أن يكون ضربا من المجاز • إذ أن المحبة لها من اللوازم ما لا يليق بالجناب الإلهى كالشوق والانس والمناجاة والمشاهدة وتبادل اللذة ونحو ذلك من صفات المخلوقات التى يجب أن يمتنزه الله تعالى عنها • وذهب هؤلاء الى تأويل المحبة بأنها من العبد لله هى طاعته تعالى ودوام خدمته ، وهى من الله للعبد كلاءته ورحمته ، أو قالوا — كما ذهب بعض المتكلمين — ان المحبة هى احدى

الصفات التى وصف الله سبحانه نفسه بها فى مثل قوله « يحبهم ويحبونه » وهو ما يجب الاعتقاد بها دون النظر فى ماهيتها وكيفيتها (٣) .

ومن الصوفية من كان اكثر تحفظا وأدنى الى مذاهب المتكلمين مثل الهجویری (٤) الذى يفسر المحبة من الله تعالى للعبد بأنها صفة من صفات الله تعالى كالرضا والغضب والرحمة ونحو ذلك ، ومعناها عنايته تعالى بالعبد ومجازاته له فى الدنيا والاخرة ، وعصمته اياه من الذنوب والاثام ومنحه اياه رفيع المقامات والاحوال . أما المحبة من العبد لله تعالى فهى صفة أو معنى يظهر فى قلب العبد بصورة التعظيم والاجلال للمحبوب ، بحيث يطلب رضاه دائما ويجزع من بعده ، ويأنس بذكره تعالى ويستوحش من ذكر غيره ، ويقطع جميع علاقته بالخلق ويتجه بكلية نحو ساحة الحق .

ويرى الفريق الاكبر من الصوفية أن معانى الحب ومستلزماته ليست من البشاعة ما يجعلها تؤول ، اذ أن الحب أمر قائم بدلالة النص دون حاجة الى الدخول فى متاهات جدلية . وفى تصورى أن هذا الحب حقيقى وليس مجازا بحال من الاحوال ، فاذا استثنينا جانب الشهوة فى الحب الانسانى فيبقى ذلك الحب دلالة حقيقية على علاقة متبادلة بين الخالق والمخلوق .

فاذا كان الاشاعرة مثلا يتصورون العلاقة بين الخالق والمخلوق ليست الا احاطة علم وارادة وحرية من التصرف فى الملك من الخالق

(٣) انظر كتابنا : العلم الالهى واثاره فى الفكر والواقع ص ١٧٩ دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ .

(٤) انظر ، كشف المحجوب - المقدمة .

تجاه المخلوق ، وكذلك لا يمكن أن تتصور العلاقة عند المنعزلة (العدليين) إلا عدلا من الخالق تجاه المخلوق ، فان الصوفية لا يمكن أن تتصور عندهم مثل تلك العلاقة إلا حبا من الخالق • ثم ألا يدل تعريف الصلاة — وهي المدخل الذي يلاقى من خلاله الانسان ربه — عندهم على مثل ذلك المعنى ، اذ أن الصلاة عند الصوفية هي « مناجاة قلبية بين العبد والرب » •

ومن ثم فان الصوفية الذين تبنا نظرية الحب الالهى لم يلجئهم الامر الى تأويل المحبة بانها المواظبة على طاعة الله وخدمته ، اذ أن هذه الاخيرة عندهم هي فرع للمحبة وليست مرادفة لها ، وفى ذلك تقول رابعة العدوية :

تغضى الله وانت تظهر حبه .: هذا لعمري فى النعال بديع
لو كان حيك صادقا لاطعته .: ان الحب ان احب يطيع

ولقد حاول الغزالي (٥) أن يجد أساسا عقليا لحب الانسان لله تعالى ، فقسم المحبة الى خمسة أنواع لا يتصور كما لها ولا اجتماعها الا فى حب الله • وهذه الأنواع هي :

- ١ — محبة الوجود •
- ٢ — محبة من يرجع اليه دوام الوجود •
- ٣ — محبة المحسن الى الغير •
- ٤ — محبة كل ما هو جميل فى ذاته •
- ٥ — محبة من كان بينه وبين المحبوب مناسبة •

أما أن هذه الأنواع لا يتصور كما لها ولا اجتماعها إلا في حب الله ، فذلك لأن العبد إذا أحب وجوده فقد أحب الله تعالى لأنه واهب هذا الوجود ، وإذا أحب دوام وجوده فقد أحب الله تعالى لأنه هو الذى يديم عيه وجوده ، وإذا أحب المحسن اليه فقد أحب الله تعالى المحسن المسبغ النعم ، وإذا أحب الجمال فقد أحب الله تعالى الذى هو مصدر كل جميل أو لأنه هو الجميل على الحقيقة * أما عن أنواع الخامس فيرى الغزالي أن المناسبة موجودة بين العبد وربّه — المحب والمحبوب — إذا العبد فيه الروح التى هى من أمر الله ، والتى من أجلها استحق الإنسان الخلافة عن الله كما استحق أن تسجد له الملائكة .

وإذا كان فريق من الفقهاء قد أنكر هذا الحب الإلهى لما يلزم عنه من التشخيص والتجسيم ، فإن الكثير من الفقهاء قد أباح — بعد ذلك — نوعا من الحب لا يتجه الى موضوع مشخص ، بل الى فكرة أو مثال يرمز اليه بموضوع محسوس ، وكان هذا النوع من الحب أشبه ما يكون بالحب العذرى * وكان نتيجة لاعتراف الفقهاء لهذا الحب أن التمس الصوفية فيه تأييدا لمذهبهم فى الحب الإلهى المجرد عن التشخيص والتجسيم إذ أن فى هذا الحب تنزيلها لذات المحبوب (*) .

(*) نلاحظ هنا اختلافا كبيرا بين هذا الموقف فى (الحب الإلهى) والذى يمجده الصوفى العاشق فيه ربه وينزله وهو المحبوب أو العشوق فذاته سبحانه جديرة بأن تعبد وتعشق ويتطلع الى رضاها ، وموقف آخر من الفلسفة اليونانية هو موقف أرسطو الذى نظر الى الله بوصفه (عشقا وعاشقا ومعشوقا) ، فاما كونه عاشقا فلا يعدو كونه عاشقا لذاته فقط وأما كونه معشوقا من مخلوقاته ، فأى جانب من الكمال أبقاه أرسطو لله بعد أن جرده من معظم صفات الكمال حتى يتعشقه غيره وينجذب اليه عشقا * (راجع كتابنا : العلم الإلهى ص ٦٠ وما بعدها) .

ولم يقف الامر بالصوفية عند مجرد الكلام فى الحب الالهى باعتبارها مقاما من المقامات التى يعالجونها فى تجاربهم بل ظهرت لهم فيه نظريات واتجاهات اختلفت باختلاف نزعاتهم الصوفية العامة وثقافتهم وأمزجتهم •

ولقد ظهرت أول نظرية فى الحب الالهى فى مدرسة البصرة لدى كل من رابعة العدوية التى لقبت (بشهيدة العشق الالهى) (ت ١٨٥هـ) ورياح بن عمرو القيس (١٨٨٢هـ) وعبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ) وغيرهم • ويذهب فريق من الباحثين الذين يتبنون أهمية الاثر الخارجى فى ظهور نظرية الحب الالهى الى أن ظهوره فى البصرة بالذات له مدلوله ومعزاه ، حيث كان بعض رجال هذه المدرسة أشد تأثرا بالمناوئية على وجه الخصوص ٦٠ •

ولكن تسقط هذه الدعوى من وجهة نظرى ، اذ أنه — مع التسليم بوجود تأثيرات متبادلة — تبقى لنظرية الحب الالهى فى التصوف الاسلامى الخالص خصوصيتها الاسلامية وجذورها التى تحفظ عليها نقاءها وعدم مقارنتها لنظريات شبيهة فى ثقافات وعقائد أخرى •

وتعتبر رابعة العدوية هى أول من تغنى بنغمة الحب الالهى من هذه الطبقة فى اخلاص وصدق ، يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق ٦١ : « انه حتى عهد رابعة لم يكن الحديث فى أمر المحبة الصوفية طريقا معبدا • وقد تكون رابعة أول من هتف فى رياض

(٦) د. عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢٠٩ •

(٧) دائرة المعارف الاسلامية للترجمة العربية التعليق على مادة (تصوف)

مجلد خامس ص ٢٩٦ - ٢٩٧ •

الصوفية بنعمات الحب شعرا ونثرا • وجدير بمولاة آل عتيك التي كانت من فضلاء عصرها وأزكاهم فطرة وأسماهم نفسا وأشدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها أن يكون انقطاعها الى الله تعالى قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب الهى فغنت بأناشيده ، تقول رابعة :

احبك حين حب الهوى .: وجبا لانك اهل لذاك
فاما الذى هو حب الهوى .: فشغلى بذكرك عن سواك
واما الذى انت اهل له .: فكشفك لى الحجب حتى اراك
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى .: ولكن لك الحمد فى ذا وذاك

ولقد عقب الخزالى على هذه الابيات بقوله : ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لاحسانه اليها وانعامه عليها بحفظ العاجلة وبحبه لما هو اهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواهما ، ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله ﷺ حيث قال حاكيا عن ربه فى الحديث القدسى : « أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » (٨) •

ولعل رابعة العدوية بأبياتها تلك وغيرها قد أخرجت الحياة الروحية الاسلامية عن هذا الزهد الذى كان قوامه عند الحسن البصرى وعند غيره من زهاد عصره — الخوف من عذاب النار والشوق الى ثواب الجنة ، وأخضعتها لنوع آخر من الزهد دعامته حب الله تعالى وطاعته والانس به والاقبال عليه والشوق اليه •

وليس من شك فى أن رابعة تؤثر حب الله تعالى لذاته كحب

مجرد عن الهوى ومنزّه عن الغرض على غيره من أنواع الحب
الآخرى • تقول رابعة فى إحدى مناجياتها : « الهى اذا كنت أعبدك
رهبة من النار فاصرفنى بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة
فأصبر منيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى
ياللهى من جمالك الازلى » وهامى ذى تقول لسفيان الثورى وقد
سألها عن حقيقة ايمانها : « ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنبتة ،
فأكون كالاجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا اليه » (٩) •

وهكذا كانت رابعة العدوية بين هؤلاء الزهاد والعباد هى
السباقة الى استعمال لفظة الحب استعمالا صريحا ، وتوجيهه الى
الرائع القوى الذى تعبر عنه آثارها المنظومة والمنثورة ، وتأثيرها
واضح فيه بما ورد بالقرآن الكريم مثل قوله تعالى : « ياأيها الذين
آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه
أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله
ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع
عليم » (المائدة — ٥٤) •

ومعنى ذلك أن لفظة الحب ظلت مختلفة من معجم المصطلحات
الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ،
فاذا هى تفتح بها فتحة جديدة فى تاريخ الحياة الروحية الاسلامية •
ومن ثم أخذت لفظة الحب تشبع بين الزهاد والعباد المعاصرين
لرابعة ، وتظهر ظهور اقويا عند الصوفية الذين تعاقبوا بعد ذلك (١٠) •

(٩) انظر د • بدوى : شهيدة العشيق الالهى ص ٤٠ ، د • عفيفى :
التصوف النورة الروحية ص ٢١٠ • وكذلك د • حلمى : الحياة
الروحية فى الاسلام ص ٩٠ •

(١٠) د • محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٩٥ — ٩٦

ولقد تغلغلت نظرية الحسب الالهى حتى شملت كل جوانب التصوف الخالص ، وارتبطت بتجارب الصوفية فكرا وسلوكا . وسوف أذكر على سبيل المثال نموذجين لصوفية القرن الثالث الهجرى ، ذلك العصر الذى يعتبره المؤرخون أزهى عصور التصوف أو لنقل هو العصر الذهبى للتصوف الاسلامى البحث .

أما النموذج الاول فهو الحارث المحاسبى (١) . وكان من الصوفية الذين حافظوا فيما يسلكون وفيما يقولون — على الاصول الاسلامية حيث دعى الى نبذ كل أمر من شأنه البدعة أو الخروج على تلك الاصول . ومن أشهر أقواله فى هذا الصدد : « من طبع على البدعة متى يشبع فيه الحق ؟ » .

ولقد تحدث المحاسبى فى المحبة الالهية كثيرا حتى أنه أفرد رسالة لذلك كان عنوانها (فى المحبة) ضاع أصلها ولم يبق منها الا شذرات حفظها لنا أبو نعيم الاصفهاني فى كتابه (حلية الأولياء) (١) .

سئل المحاسبى من بعض أصحابه عن المحبة الاصلية فقال : انها حب الايمان ، ذلك أن الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب فقال « والذين آمنوا أشد حبا لله » (البقرة — ١٦٠) فنور الشوق من

(*) هو ابو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى من رجال الطبقة الاولى ، وهو من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر وعلوم المعاملات والاشارات وله كتب مشهورة من أهم كتابه (الرعاية لحقوق الله عز وجل) الذى تأثر به الغزالي كثير فى لحيائه ، وهو من أهل البصرة الا أنه استاذ أكثر البغداديين ، مات ببغداد عام ٢٤٣ هـ .
(انظر ، أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية ص ١٦ طبعة كتاب الشعب — ١٣٨٠ هـ) .

(١١) حلية الاولياء : ج ١ ص ٧٨ وما بعدها .

نور المحبة ، وزيادته من حب الوداد ، فاذا أسرج الله ذلك السراج فى قلب عبد من عباده لم يتوهج فى فجاج القلب الا استضاء به • وليس يطفى ذلك السراج الا النظر الى الاعمال بعين الايمان (*) فاذا أمن على العمل من عدوه ، لم يجد لظهاره وحشة السلب فيحل العجب وتشتد النفس مع الدعوى وتطل العقوبات من المولى • وحقيق على من أودعه الله وديعة من حبه فدفع عنان نفسه الى سلطان الايمان أن يسرع به السلب الى الافتقاد •

ولعل هذه العبارات التى ذكرها المحاسبى تنتم عن نزع ملامية واضحة قوامها عدم الاطمئنان الى الاعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح « أن تحبب أعمالكم وأنتم لا تشعرون » (الحجرات — ٢) • واذا كان التصوف — بشكل أو بآخر — متضمنا مسحة ملامية فان ذلك لكون النفس محتاجة دائما الى اللوم المستمر حتى ترتدع فى نوازعها وتقلع عن شهواتها • ومغزى ما ذكره المحاسبى أن الشعور بالامان وحسن الظن بالاعمال يولد فى النفس عجبا (والعجب آفة من آفات النفس) ويدفعها الى الدعوى • ومن أمن على عمله واطمأن اليه صدئت نفسه وقام العمل — وهو الوسيلة — حجابا بينه وبين ربه ، فلا يشعر عند اظهاره لعمله ومباهاته به بوحشة السلب — أى وحشة حرمان الله تعالى له من حبه وكرامته • فاذا أمن العبد فى عجبه ودعواه ، انقلب ذلك السلب المؤقت سلبا دائما ، وهو ما يقصده المحاسبى بكلمة (الافتقاد) •

ويذكر المحاسبى أن ضرورة مجاهدة النفس (وهو الجهاد الاكبر) هى الطريق المتأدى بالعبد الى محبة الله تعالى • واذا حضرت النفس

(*) اشارة الى موقف القران الكريم وموقف أبى بكر الصديق من ان الانسان لا ينبغي أن يامن مكر الله تعالى •

بجنودها من شهوات ورغبات وكان فى القلب أثر من آثار المحبة
الالهية والقربة ، عكرت صفاء القلب ومحت منه ذلك الاثر . فالمحبة
لله اذن لا تصفو ولا تخلص الا اذا تحرر القلب الصوفى من مزاحمة
نوازع القلب . ويتأذى المحاسبى من ذلك الى أن المحبة لله تعالى
انما هى ثمرة الجهاد النفسى والجسمانى . والمحبة عند الصوفى انما
هى محور كل شىء فى حياته ، وهى الوسيلة التى يستشعر من خلالها
أن الله تعالى معه فى كل أمر من أموره : « لا يزال عبدى يتقرب
الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبيته كنت سمعه الذى يسمع به ،
وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى
عليها » . بل ان الصوفى يستلهم المعرفة الحققة من خلال المحبة
الصادقة والتجرد من نوازع النفس ونشواتها .

يقول المحاسبى : فلذلك قيل الحب هو الشوق لانك لا تستاق
الا الى حبيب . فلا فرق بين الحب والشوق اذا كان الشوق فرعا
من فروع الحب الاصلى . وقيل ان الحب يعرف بشواهد على
أبدان المحبين وفى ألفاظهم وكثرة الفوائد عندهم ندوام الاتصال
بحبيبيهم . فاذا ظهرت الفوائد عرفوها بالحب لله . ليس للمحب سُبْح
ماثل ولا صورة فيعرف بجبلته وصورته وانما يعرف المحب بأخلاقه
وكثرة الفوائد التى يجريها الله على لسانه بحسن الدلالة عليه وما
يوحى الى قلبه . فكلما ثبتت الفوائد فى قلبه ، نطق اللسان بفروعها
فالفوائد من الله واصلة الى قلوب محبيه . فأين شواهد المحبة لله
شدة النحول بدوام الفكر وطول السهر بسخاء النفس بالطاعة ،
وشدة المبادرة خوف المعالجة والمنطق بالمحبة على قدر نور الفائدة ،
فلذلك قيل ان علامة الحب لله حلول الفوائد من الله بقلب من اختصه
الله بمحبته .

فالمحبة عند الصوفية اذن هي التي اذا غلبت على الانسان ملكت عليه كل شئ وبصرته بكل شئ فالمعرفة متوقفة اذن على المحبة الالهية وأساسهما معا كما يقول الصوفية بطن جائع وبدن عار (١٢)، كناية عن الاخلاص في المحبة لله وعدم الانشغال عن ذكره بما سواه .

وهكذا نلاحظ أن التصوف طريق يقطعه (السالك) أوله المحبة وآخره المحبة ، فالمحبة اذن هي الاطار الذي يتحرك الصوفى من خلاله سلوكا وفكرا ، تجربة ونظرا .

أما النموذج الثانى الذى نتخذه مثالا لتناول الحب الالهى فى التصوف الخالص فهو أبو القاسم الجنيد بن محمد (*) نسيخ الطريقة وهو الذى وصل به التصوف الاسلامى فى القرن الثالث الهجرى الى قمته ، وهو من أعمق صوفية هذا القرن آثارا وأكثرهم اخلاصا وتمسكا بالاصول الاسلامية فى كل ما يقول وما يسلك . ومن أقواله فى هذا الصدد : « نأطرق كلها مسدودة على الخلق ... الا من اقتفى أثر الرسول ﷺ ، واتبع سنته ولزم طريقته ، فان طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه » .

(١٢) القشيري : الرسالة ص ١٤ .

(*) هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز ، وكان أبوه يبيع الزجاج ولذلك كان يقال له : القواريري . أهله من (نهاوند) — من بلاد الجبل — ومولده بالعراق . وكان فقيها تفقه على أبي ثور ، وكان يفتى فى حلقته ، وصحب السرى السقطى والحارث المحاسبى ومحمد بن على القصاب البغدادى وغيرهم . وهو من أئمة القوم وساداتهم ، مقبول على جميع الالسنه ، توفى عام ٢٩٧ هـ .
(انظر ، طبقات الصوفية ص ٣٦) .

وقال أبو عمرو الزجاجي : سألت الجنيد عن المحبة ، فقال :
تريد الإشارة ؟ قلت لا ، قال : تريد الدعوى ؟ قلت : لا فقال : فأى
شئ تريد ؟ قلت : عين المحبة • فقال : أن تحب ما يحب الله تعالى
فى عباده ، وتكره ما يكره الله تعالى فى عباده (١٣) •

ولا يمكن فهم نظرية الجنيد فى المحبة الالهية بمعزل عن
نظريات أخرى له مثل نظريته فى التوحيد • فيرى الجنيد أن أرواح
البشر آمنت منذ الازل بالله تعالى وأقرت بتوحيده وهى لم تزل
بعد فى عالم الذر وقبل أن يخلق الله العالم والاجسام المادية التى
هبطت تلك الارواح اليها ، وأن هذا هو (التوحيد) الكامل الخالص
لأنه صدر عن أرواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وآفاته •
موجودة لا بوجودها المتعين الخاص ، بل وجود الحق ذاته •

ولقد أنزل الله سبحانه هذه الارواح من عليائها الى عالمنا هذا
وألبسها أبدانها قصدا للبلاء والاختبار ، فشغل بعضها باغراض الدنيا
ونسى أصله وموطنه ، وحن بعضها الى العودة الى ذلك الاصل
وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذى أخذه الله عليه ، والرجوع الى
تلك الحال التى كان عليها قبل أن يوجد فى هذا العالم • فاذا تم
لهذه الارواح ما أرادت ، وجدت الله تعالى التوحيد الكامل الخالص —
أو ما يقاربه — وفنيت عن وجودها الزمنى وبقيت بالله وحده • وفى
هذا الفناء فى الحق يتحقق معنى الحب له • اذ الفناء عن الذات
المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه ولا تشهد سواه (١٤) •

ان جوهر التصوف عند الجنيد هو الفناء عن الذات والبقاء بالله

(١٣) طبقات الصوفية ص ٣٨ •

(١٤) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ •

تعالى ، أو هو الوصول الى حال يكون فيها الحق سمع العبد وبصره على حد تعبير الحديث القدسي • وفى هذه الحال يصبح الوجود الذاتى المتعين وجودا أتم وأكمل عن طريق البقاء بالله وفى الله • ولكنها حال لا تدوم ، فان العبد يعود بعدها الى حال من الصحو الصوفى يشعر فيها باثنيينية المحب والمحبيب ، فيستأنف الحنين الى محبوبه من جديد ويشتاق الى الاتصال به •

ويتحدث الجنيد عن استيلاء الوجود الالهى على الوجود الانسانى فى حال الفناء أو حال الحب لله ويكثر من ذكر الحديث القدسي الذى يبنى الصوفية نظريتهم فى الحب الالهى عليه « لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه • الخ » • هذا هو استيلاء الوجود الالهى على وجود العبد المحب ، ومعناه كما يقول الجنيد أن الله تعالى يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما نشاء كيف نشاء باصابة الصواب وموافقة الحق : وذلك فعل الله عز وجل فيه (١٠) • وما وهبه له (أى للعبد) منسوب اليه لا الى الواجد له ، لانه لم يكن عنه ولا منه ولا به ، وانما كان واقعا به من غيره (وهو الله تعالى)

ويعقب الدكتور عفيفى بأن فى هذا الشرح ما يكفى لان يدفع عن الجنيد تهمة الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود ، فانه لا حلول هناك ولا اتحاد ولا صيرورة من أى نوع ، وانما يستولى الحق على العبد الفانى فى حبه فتصدر عنه حركاته وسكناته بتخريك الحق اياه ، فتكون الحركة للحق على الحقيقة وللعبد فى الظاهر (١٠) •

(*) لاحظ النزعة الجبرية فى هذه الأقوال وغيرها عند الصوفية •
(١٥) المرجع السابق ص ٢١٩ •

يقول الجنيد في وصف المحب صاحب هذه الحال : « عبد ذاهب
عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه •
أنحرق قلبه أنوار هويته وصفاء شربه من كأس وده ، وانكشف له
الجبار من أستار غيبه • فاذا تكلم فبالله ، وان نطق فمن الله ، وان
تحرك فبأمر الله ، وان سكت فمع الله والله ومع الله » (١٦) •

تعقيب :

عرضنا لنظرية الحب الالهى فى التصوف الخالص من خلال عدة نماذج ، ويمكن القول أن الحب الالهى غلب على الصوفية فملك عليهم أحاسيسهم فطفقوا (يتكلمون) بتلك السعادة التى فاضت عليهم . ويمكن القول ان الحب الالهى يعد هو حجر الاساس فى التصوف برمته ، وهو الركيزة التى تقوم عليها العلاقة بين العبد (المحب) والخالق (المحبوب) .

وقبل أن استعرض أهمية الحب الالهى ومدى تغلغلها فى كل جوانب التصوف ، أود أن أشير الى مسألة بالغة الأهمية وهى تحديد مسمى الاطراف فى هذه المسألة التى هى (الحب الالهى) . ولعلنى تعرضت فى الصفحات السابقة الى شىء من ذلك ، ولكن الذى أريد تحديده فى هذا الصدد هو : هل يبقى كل طرف فى هذه العملية على (مكانته) ؟ بمعنى هل يظل العبد دائما هو المحب الذى يعشق الطريق المترب الى الله تعالى مهما كانت صعوباته ؟ وفى الوقت عينه هل يكون الله سبحانه هو المحبوب أبدا ؟

ان الاجابة على مثل هذه التساؤلات تبدأ بالتسليم بانه ليس ثمة طرف ايجابى فى هذه العلاقة وطرف سلبى . واذا كانت التفرقة بين الطرفين توحى - ظاهريا ووفقا للغة - أن الطرف الايجابى هو (المحب) وأن الطرف السلبى هو (المحبوب) ، الا أنه يختلف الامر بشأن المحبة الالهية . فالمسألة هنا فى تصورى ان هى الا تفاعل ايجابى بين المحب والمحبوب فكلاهما (الله تعالى والعبد المؤمن) محب ومحبوب فى الوقت عينه فى اطار (يحبهم ويحبونه) و (رضى الله عنهم ورضوا عنه) .

ولى على ذلك الحب المتبادل عدة ملاحظات :

١ — أن فى الخالق تعالى من صفات الكمال والقداسة ما يجعله (محبوبا) (*) ولكنه سبحانه يتفضل بحبه وودّه ورضاء لعباده المؤمنين المخلصين .

٢ — أن مسألة الحب — وان كانت شوقا من العبد الى معرفة ربه وسعيا الى رضاه — فهى وهب من الله تعالى . وذلك قياسا على الحمد ، فلم يكن الانسان ليعرف الحمد لولا أن علمه الله تعالى كيف يحمد وماذا يقول : (الحمد لله رب العالمين) . وقياسا على الاحسان ومن ذلك الدعاء الماثور الذى فيه « اذ الاحسان منك وأليك »

٣ — أن المحبة وان كانت لدى الصوفية تمثل تجربة سلوكية واطارا نظريا الا أنها باب مفتوح لكل انسان مؤمن يسعى الى رضوان ربه ويتطلع الى رحمته .

فهى اذن وان كانت لها خصوصية صوفية الا أنها يمكن أن تكون عامة لكل المؤمنين .

أحاول الآن أن استعرض فى ايجاز كيفية تغلغل الحب الالهى على المستويين النظرى والسلوكى — فى كل جوانب التصوف ، وكيفية ارتباطه بمعظم نظرياته الاخرى .

نلاحظ أولا أن الحب الالهى — السلوك والفكر — لا عنى له عن لغة الرمز والاشارة ، فمن الطبيعى أن يستعمل الصوفى لغة الرمز وهو يحاول التعبير عما يشعر به فى الحب الالهى الذى

(*) راجع النقد السابق الذى ذكرناه بصدد اعتبار أرسطو المحرك الاول عشقا وعاشقا ومعشوقا .

يختلف فى جوهره عن أى حب معهود ، وربما كان فى زمريته أبلغ وأعظم تأثيرا فى نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح ، اذ الرمزية لها عمل كعمل السحر لا تفسد العقل الا من حيث تثير فيه الخيال والوجدان ، ولكنها تمس القلب منا مباشرة . ونلاحظ من ناحية أخرى أنه ما من خلق يتجلى به الصوفى وينادى به أو يتبناه الا ويمت بصلته — مباشرة أو غير مباشرة — الى ذلك الأصل الاول لدى الصوفية ألا وهو المحبة الالهية . فان جوهر المحبة الايثار ، حيث ايثار المحبوب على كل ما عداه ومن عداه ، وفى ايثار الصوفى لله تعالى تتركز صفاته الاخلاقية كلها .

فمن أجل محبة الله تعالى يزهد الصوفى فى متعة الدنيا ولذاتها ويبدل كل شىء حتى نفسه التى هى أعز شىء عليه . يقول الحارث المحاسبى : « المحبة منك الى الشىء بكليتك ثم ايثارك له على نفسك وروحك ومالك ، وموافقتك له سرا وجهرا ، ثم غلمك بتقصيرك فى حبه » .

ويقول الغزالى فى الاحياء : « المحبة هى الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات ، فما بعد المحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والانس والرضا وأخواتها ، ولا قبل المحبة مقام الا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها » .

ومن أجل محبة الله تعالى يتواضع الصوفى ولا يخالط قلبه عجب أو كبر أو رياء ، كما أنه لا يدعى لنفسه شرفا أو علما أو فضيلة أيا كان نوعها . يقول جلال الدين الرومى : « الحب دواء العجب والرياء وطبيب جميع الادواء ، ولا يكون الايثار صادقا الا عند من مزق الحب ثوبه » .

وتتبعكس الاخلاق الحميدة لدى الصوفية — من خلال محبته لخالقه — على سائر سلوكه مع غيره من أفراد الانسانية • فكما يؤثر الصوفى خالقه على نفسه وما لله تعالى من حقوق على ما لنفسه، كذلك يؤثر غيره من الناس على نفسه مادام فى ذلك مرضاة لخالقه • « ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة » •

ويرى بعض الصوفية أن العبادة نفسها والتقوى والورع وغيرها من صفات الاخلاق الدينية ما هى الا فرع عن المحبة الالهية ونتيجة لها • وكما عرضنا فان فريقا من الصوفية — مثل رابعة العدوية وغيرها — لا يمكن أن يتساوى عنده عبادة الله لذاته تعالى ومحبة فيه ، وعبادته خوفا من ناره أو طمعا فى جنته •

وترتبط المحبة الالهية لدى الصوفية ارتباطا وثيقا بنظريتهم فى المعرفة ، ولقد سبقنا الإشارة إلى أن التصوف فى نشأته كان — بين أسباب تلك النشأة — بمثابة رد الفعل لمناهج المتكلمين والفلاسفة من حيث شدة التمسك بالعقل كأداة موصلة الى المعرفة ومبلغة اليقين • ذكرنا أيضا أن الاداة العرفانية لدى الصوفية (١) انما هى الذوق أو هو ذلك النور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب على حد قول الغزالى • أما عن ارتباط المحبة الالهية بنظرية المعرفة لدى الصوفية فذلك لان المحبة الالهية وحدها — وليس التعلل أو النظر — انما هى الطريق الوحيد الى تلك المعرفة • ان معرفة الصوفى بالله تعالى ليست وليدة العقل بل هى وليدة قوة أخرى تعلو على العقل ويظهر فيها عنصران (الذوق) و (النزوع) • والحب الخالص وحده هو الذى يظهر فيه العنصران معا ، الادراك الذوقى لماهية المحبوب

(*) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد عن الغزالى وترتيب درجات المعرفة عنده فى النقط من الضلال •

وهو الذى نسميه بالمعرفة والاقبال الكلى عليه ، وهو ما نسميه بالانزوع • بل يكاد يجمع الصوفية على أن المعرفة والحب الالهى شىء واحد وحقيقة واحدة ، يدل على ذلك اطلاقهم مصطلح (العارف) على الصوفى المخلص فى محبته لله تعالى • فالصوفى اذن فى حال استغراقه فى حب الله تعالى يحرك نوعا من المعرفة ومن اللذة لاعهد لغيره بهما ، فهو فى حال الحب يعرف محبوبه ، وهو فى حال المعرفة يحب معروفه ، فكأن المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد أو قل ان الحب والمعرفة وجهان لحقيقة واحدة • فالمحبة فى أسمى معانيها انما هى محبة الله تعالى ، والمعرفة فى أرقى درجاتها انما هى معرفة بالله تعالى ، فهو سبحانه بوصفه غاية الغايات لدى الصوفية لذلك فهم دائما يحاولون السعى اليه : عبادة — حبا — اخلاصا — معرفة وما الى ذلك من الوسائل المقربة اليه •

وهكذا يتضح لنا أن المحبة الالهية لدى الصوفية وثيقة الصلة بكل نظرياتهم — تلك التى أشرنا الى بعضها — ومتغلغلة فى كل سلوكهم ، أى أن المحبة الالهية اذن سادت التصوف سلوكا ونظرا •

٢ - المنطق التجريبي الاسلامي (نموذج تفرد وابداع) :

لقد عرف أرسطو بمنطقه قبل أن يعرف بشيء آخر من آثاره الفلسفية ، وكان لمنطقه السيادة المطلقة في العصرين القديم والوسيط ، فلم يخازعه السيادة منطق آخر إذ ليس ثمت سواءه * فالجدل الأفلاطوني أقرب إلى المناقشة والحوار منه إلى المنطق كقواعد عقلية تنتظم التفكير وتعصم الذهن من الوقوع في الزلل * أما قانون أبيقور (*) فهو لا يرمى إلى وضع قانون بهذا المعنى الذي سبقت الإشارة إليه بل ينصب على المعرفة أولاً وطريق كسب المعلومات ، نعم لقد قسم الابيقوريون الفلسفة إلى ثلاثة أقسام جعلوا المنطق واحداً منها (المنطق) - الطبيعة - الاخلاق . إلا أن هذا التقسيم كان صورياً تقليدياً فقط وتأثروا من خلاله غالباً بأفلاطون ، ولذا كانت عنايتهم بدراسة المنطق هزيلة *

أما الرواقيون (*) فقد قاموا بنقد المنطق الأرسطي ووجهوا إليه اعتراضات هامة ، وكانوا لا يؤمنون بفكرة (الكل) - التي ستوضحها فيما بعد - ومن ثم كان من الطبيعي أن يرفضوا ما ينشأ

(*) أبيقور - الذي تنتمي إليه المدرسة الابيقورية في الفلسفة - هو فيلسوف يوناني ولد عام ٣٤١ ق م في ساموس ، وكانت الاخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، ومذهبه في الاخلاق هو مذهب اللذة إذ أن غاية الحياة عنده هي اللذة *

(**) المدرسة الرواقية ينتمي إليها أولئك الذين عرفوا بأصحاب البرواق أو أصحاب الغلظة ، وكانت معاصرة للإبيقورية ومعارضة لها ، وضع اصولها (زينون) واتمها من بعده تابعان له ، ومذهبا في الاخلاق هو أن يعيش الانسان وفق الطبيعة والعقل ويرى بعض المؤرخين أنه يكاد يكون مذهباً حلولياً من حيث أن الانسجام إنما يكون بالاتحاد بالعقل للكل *

عليها من قواعد المنطق وقوانينه ، وحاولوا تأليف منهج استقرائي
يثور على صورية منطق أرسطو ويرسم ملامح مناهج البث العلمي
الحديث .

وكذلك عارض الشكاك (*) منطق أرسطو إلا أن تلك المعارضات
لم ترق لأن تكون موقفاً مجابها لسطوة المنطق الارسطي ومن ثم
جرفها أمامه سلطان منطق أرسطو القاهر !

تلك كانت الصورة العامة لحصلة التراث الذي وجدته المسلمون
أمامهم بصدد المنطق +

وليس من شك في أن هذه الحصلة من المنطق — وهو أداة
الفكر ومنهجه — قد لاقت اهتماما كبيرا في دوائر الفكر الاسلامي ،
فتناوله المفكرون الاسلاميون بالدراسة الواعية المستفيضة + ولقد
اختلفت النظرة الى المنطق ، يقول جولد تسهير : بينما كان الموقف
هو التحفظ أو الحذر ، بازاء كثير من علوم الأوائل أي علوم
اليونان) فإنه كانت هناك معارضة خطيرة للمنطق ، ذلك أن الاعتراف
يطرق البرهان الارسطي ليسى اعتبر خطرا على صحة العقائد اليمانية .
لأن المنطق يهددها تهديدا خطيرا ، وقد عبر عن ذلك غير المثقفين
بهولهم .

« من تمنطق فقد ترندق » (١) +

(*) الشكاك : هم جماعة لاحظوا تعارض بعض الاراء وتناقضها ففقدوا
الثقة في اليقين وفقدوا الايمان بالحق والخير ، وأمامهم في ذلك
هو (بيرون) (٣٦٥ ن م) وهو المعروف بكونه صاحب مذهب
اللاادرية ، انكر العلم واليقين .

(١) انظر جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٣٦٠ وما بعدها
ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكاتب البصري ن ١٩٤٦

ونلاحظ أنه لما كانت الحضارة الإسلامية — على مستوى الفكر — مسبوقة بالحضارة اليونانية التي ارتبطت في ازدهارها وتقدمها بالفكر ، ولما كان المنطق مدخلا للفكر ومنهجاً له ، كان لابد أن تطرح (قضية المنطق) / على صعيد الفكر الاسلامي

وكما يذكر الدكتور البشار في صدر كتابه (مناهج البحث عند مفكري الاسلام) (١) أن الفكرة التي كانت سائدة لدى الباحثين — شرقيين وأوروبيين — أن المنطق الأرسطاليسي قبول في العالم الاسلامي — حين ترجم وتوالت تراجمه — أحسن مقابلة • فسرعان ما اعتبرت المدارس الاسلامية — على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها — قانون العقل الذي لا يريد ، والمنهج العلمي الثابت : تعريفاته وحدوده ثابتة ، وأحكامه وقضاياها مسلم بها ، وأقيسته منتجة لليقين وموصلة الى العلم من حيث هو • ومن ثم نشأت تلك الفكرة القائلة : أن المنطق الأرسطاليسي أميز مثال (للفتنة اليونانية) التي افتنن بها المسلمون ، والتي سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبة • وبهذا حل الباحثون مشكلة المنهج في العالم الاسلامي بأن ذلك المنهج كان أرسطيا ان في كلياته وان في تفصيلاته •

والحقيقة ان مثل تلك المقوم ينبغي أن تؤخذ بعين الحذر والنشك في صدق مؤداها ، وقبل أن نناقش مدى صدق هذه المقولة علينا أن نطرح تساؤلات تضع لنا العلامات على طريق بحثنا في هذه القضية

— بالعود الى مسألة (التأثير) والتأثر ما هو حجم ودور هذه المسألة في قضيتنا المثارة ؟

(٢) مناهج البحث عند مفكري الاسلام : القصة دار المعارف ١٩٦٥ (١٠٠٠)

١/ — هل المنطق — وهو منهج الفكر السليم — وأداة البحث الصحيح عام بحيث لا بد أن ينطوى تحته كل فكر ، أم أن في هذا المنطق خصوصية تابعة من واقع وظروف كل ثقافة وحضارة ؟

— هل للمنطق قواعد عامة يسلم من يسير على هديها ويعتبر من يجيد عنها (خارجيا) عن سياق النهج المنطقي ؟ أو بعبارة أخرى هل تلزم قواعد المنطق (الجامدة) من يسلكها بطابع الجمود وانتقليد ، وهل هناك من تعارض بين تلك القواعد المنطقية وطموحات الفكر البشرى الوثاب ، وقدرات العقل الانساني المتجدد ؟

تلك وغيرها تساؤلات تلح علينا وتطرح نفسها طرجا ونحن بصدد قضية دور المنطق وأثره في الابداع .

الحقيقة أن المنطق انتقل — من بين ما انتقل — من خلال حركة تبادل التراث الثقافي بين العرب وغيرهم من ثقافات ، خاصة مع الثقافة اليونانية . وإذا كان العرب أو المسلمون قد تلقوا هذا التراث اليوناني في المنطق — في اطار مقولة التأثير والتأثر (١) — على أنه أحد عناصر الفكر والثقافة اليونانية ، إلا أنهم لم ينبهروا به إلى ذلك الحد الذي تصور معه بعض الباحثين — كما سبقت الإشارة — أن الحق لا يعبدو المنطق الارسطي ، بل ربما كان العكس هو الصحيح .

وقبل أن نتناول موقف المسلمين من المنطق الارسطي قبولا أو رفضا نشير في عجالة إلى انتقال التراث اليوناني — ومن بينه المنطق — إلى الثقافة العربية والاسلامية . يقول ابن كثير : « ان علوم الاوائل — أي علوم الفلسفة اليونانية — دخلت إلى بلاد

(*) راجع ما ذكرناه من قبل بصدد مقولة التأثير والتأثر .

المسلمين في القرن الاول لما فتحوا بلاد الا عجم لكنها لم تكثر فيهم ولم
تنتشر ، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها « (٣) » .

ولقد ساعد على صلة علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن
الاول من الهجرة احتكاك المسلمين العلمي واتصالهم بآباء الكنيسة
في الشام وما بين التهرين وفي اديرتهم وكنائسهم ونفائسهم لعقائد
المسلمين (٤) . ولقد كفل المسلمون الحرية الدينية والفكرية للاديرة
والكنائس فكانت كمجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفي
مقدمتها منطق أرسطو (٥) .

لقد بحث الاسلاميون اذن المنطق الارسطي منذ وقت مبكر ،
ولكنهم لم يبحثوه كما تركه رسطو نفسه ، بل من خلال أبحاث اما
مفسرية له ، أو مكمله له ، أو معارضة له بحيث يتحتم على الباحث
في منطق الشراخ الاسلاميين أن يعود الى التراث المنطقي الهليني
بعد أرسطو خاصة لدى أصحاب الفلسفة الرواقية (٦) .

وهكذا فإنه مع التسليم بالاثر الاكبر للمنطق الارسطي عند
الشراخ الاسلاميين الا أنه لا يمكن رد تصوراتهم عن المنطق الى
مصدر واحد فقط هو المنطق الارسطي . فلقد دخلت في هذا المنطق

(٣) جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام

— ص ١٢ .

(٤) في الاسكندرية واتطاكية والزما وحران ونصيبين وجند يسابور
وغيرها من مراكز العلم والثقافة .

(٥) انظر ، د . بحوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٣٧

وما بعدها .

(٦) انظر في ذلك بالتفصيل د . عثمان امين : الفلسفة الرواقية ص ٢٢٨

وما بعدها .

عناصر مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده ، كما دخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة ، كذلك أثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير .

ولن نحاول الأفاضلة في انتقال المنطق اليوناني الى الفكر الاسلامي فهو فضلا عن كونه يحتاج الى دراسات مستقلة ، ليس بمجال دراستنا ولا بحثنا (٦) .

واذا ما جئنا الى لب القضية وهو موقف المسلمين من منطق أرسطو ، فاننا بطبيعة الحال لا نعنئ موقف فلاسفة المسلمين ، حيث سبق أن أوضحنا أن مقدمات مذهبهم مستمدة من (خارج) الاطار الاسلامي ومن ثم جاءت نتائج فكرهم غريبة ومبتدعة . يقول اندكتور النشار : « ان العبرية الاسلامية في التوصل الى المنهج لا في كتب من يدعون (فلاسفة الاسلام) وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الاسلامي العام . بل في كتب ممثلي الاسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتمكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين » (٧) .

ان المنطق اليوناني في الحقيقة لم يلق قبولا في الاوساط الاسلامية ، خاصة المنطق الارسطي من حيث هو منطق صوري يعبر

(٦) . هناك العديد من المؤلفات الحديثة التي تعرض من خلالها الباحثون والدارسون لمثل هذه القضية ، وبالإضافة الى ذلك فهناك العديد من كتب التراث في هذا الصدد نذكر منها عن سبيل المثال : الخوارزمي مفاتيح العلوم ص ٧٩ وما بعدها ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٨ وما بعدها الغارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، التنبيه على سبيل السعادة ، اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا ابن سينا : منطق المشرقيين ، الساوي : البصائر النصيرية .

(٧) مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : المقدمة .

عن خصائص الحضارة الهلينية ، بينما يتميز الحضارة الإسلامية بالدابع العظمى . ان الاسلام وضع من أوضاع الحياة العملية ، يتضح ذلك فى أسلوب حياة المسلمين وفى علومهم ، فقد استعاذ الرسول ﷺ من علم لا ينفع . ويقول العز بن عبد السلام : ان الله تعالى شرح لعباده السعى فى تحصيل الصالح عاجله وآجله وان ذلك جار فى العبادات والمعاملات وسائر التصرفات . وفى الحقيقة أنه بناء على الحاجة الضرورية فى الحياة العامة تطور الفكر الإسلامى ، ومن ثم اتجه المسلمون الى المنطق المادى دوى الصورى ، والى التمثيل والاستقراء دون انقياس ، وغنى عن البيان صلة الاستقراء بالعلوم التجريبية .

والذين درجوا من الباحثين من مستشرقين وغيرهم على القول بأن العرب والمسلمين تلقوا المنطق الارسطى بالانبهار والذقتناع الشديدين انما تقوم نظرتهم تلك على أن هذا الانبهار الإسلامى بالمنطق الارسطى وغيره من محصلة التراث اليونانى — دليل على أن المسلمين لا ابتكار ولا ابداع عندهم ومن ثم فهم لا يملكون — وفقا لتلك النظرة — سوى التأثير بغيرهم الى حد الانبهار . تلك اذن دعوى ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب . فلقد درج كثير من المستشرقين الى رد كل تفكير فلسفى فى الاسلام الى مصادر سابقة عليه يونانية أو فارسية أو هندية ، وربما اليونانية على وجه الخصوص . وهم يريدون بذلك أن يحرموا الفكر الإسلامى كل أصالة وابتكار ، ويحللون ذلك فى نطاق الفلسفة بقصور العقليّة انسانية البسيطة عن تعقيدات الفلسفة ، وفى نطاق العلم لم يكن العرب الا جملة الزنبرك اليونانى ليسلموه الى للحضارات الاوربية الحديثة ، وأنه لا غنى لهم فى ذلك الا حفظه فحسب . بل ربما ضمن عليهم

بعض المستشرقين بصفتي الحفظ والفهم فاتهموهم بالمسخ والقصور
عن انقهم وذلك مثل رينان وغيره (٨) •

ويمكن الرد على مثل تلك الدعوى بالقول بان الدراسة الموضوعية
لاية حضارة لا بد أن تتم من خلال اعتبارين :

أولا : أن لكل حضارة مقوماتها الذاتية حتى لا تعصف بها
التيارات الثقافية (٩) وأنه يمكن التعرف على الخصائص العامة
لاية حضارة من الحضارات ، وأنه إذا تباينت الحضارات المختلفة
فذلك راجع الى اختلاف ظروف كل منها زمانا ومكانا فضلا عن
اختلاف أسلوب التفكير • وهذا يفسر تنوع ما وصل إلينا الان
من تراث الانسانية •

ثانيا : أنه لا توجد حضارة ما قد استقلت تماما بمفوماتها
استقلالاً تاماً فلم تتفاعل مع ما سبقتها من حضارات أولم تتأثر بما
سبقتها من ثقافات • ومن ثم فانه لا مبرر لرد كل أصالة في الفكر
الى اليونانيين وحدهم دون غيرهم •

وفى ضوء هذين الاعتبارين يمكن تقسيم العلوم الإسلامية
الى قسمين :

القسم الاول منها هو عبارة عن علوم متصلة بالدين واللغة ،
وتقوم على خدمتهما علوم مثل علوم القرآن والحديث والفقه
والتشريع وعلم الكلام ثم علوم الادب والنحو • وهذه العلوم متصلة

(٨) انظر نجيب العتيقي : المستشرقون ج ١ ص ١٧١ وما بعدها .

وأیضا : أحد اسمایلو فتش : فلسفة الاستشراق ص ١٩٨ وما بعدها

(٩) انظر د • أحمد صبحی : فی فلسفة التاريخ ص ٢٥٩ وما بعدها •

بجوهر الاسلام ومقومات حضارته ومن ثم فقد نفق المسلمون كل ما هو غريب عليه •

وأما القسم الثانى فهو علوم متصلة بالحياه والعقل ، وهى اما وليدة مقتضيات الحياة العلمية كالطب والكيمياء والفلك وما الى ذلك، أو وليدة النظر العقلى كالرياضيات (ولكنه فى جانب منه نظر عقلى متصل بالعمل) وغيرها • وتمثل هذه العلوم القدر المشترك بين مختلف الثقافات ، ومن ثم فتح العرب نوافذهم على نسق التيارات الثقافية منفذت اليهم افكار هندية وفارسية ويونانية وغير ذلك (•) ولم يكف العرب والمسلمون بترجمة مثل ذلك التراث والافادة عنها (تأثرا) وانما تشاعلوا ايجابيا مع هذا اللون من الثقافة وأسهموا فيه بنصيب وافر (تأثيرا) أفاد منه غيرهم من أصحاب الحضارات الاخرى خاصة الاوربية •

أما بالنسبة لوضع المنطق من هذين التقسيمين فيرجع الى الزاوية التى ينظر اليه من خلالها • فهناك من نظر اليه بوصفه وثيق الصلة باللغة من ناحية والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، ومن ثم أنكروا منطق اليونان • وهذا الاتجاه متبنوه كثيرون ويمثلهم ابن تيمية وابن الصلاح • وهناك من نظر اليه بوصفه القدر المشترك من تفكير الناس جميعا على اختلاف دياناتهم فهو معيار العلم ومحك النظر ، ومن يتبنى مثل وجهة النظر هذه نجد أبا حامد الغزالى •

ومن هنا يمكن القول بأن المنطق من حيث هو معيار العلم ومحك

(*) يقول غاندى فى هذا الصدد : « يجب أن أفتح نوافذة بيتى لكى تهب عليه رياح كل الثقافات بشرط ألا تقتلعنى من جنوزى ١ » •••

النظر — كما يذهب الغزالي الى ذلك (١٠) — ومن حيث هو قواعد عامة يسير الفكر الانساني على هديها (مثل قوانين الفكر الاساسية) يمكن أن يكون عاميا لا فرق فيه بين حضارة وأخرى أو ثقافة وأخرى . ولكن نلاحظ أن هناك ظروفًا تفصّل حضارة على حدة — كما سبقت الإشارة — أو بالأحرى لكل حضارة اهتماماتها في مجال البحث ولما كان المنطق هو أداة البحث ومنهجه كان عليه أن يواكب تلك الاهتمامات الخاصة لكل ثقافة أو حضارة . ويمكن القول بعبارة أخرى أن (موضوع) البحث هو الذي يمكن أن يشير الى منطق هذا البحث ومنهجه . فاذا كان الاطار النظري هو الغالب على البحث فإن المنطق الصوري أو الرمزي هو الذي يصلح في هذا الصدد على الأرجح . أما اذا كان الجانب العملي أو التجريبي أو التطبيقي هو الغالب على البحث فلابدّ اذن من وجود (نوع) آخر من المنطق أو المنهج يواكب مثل هذا الاطار الجديد في البحث وهكذا .

فكان موضوع البحث اذن يشير الى المنهج ، كما أن المنهج يشير الى الموضوع . ولا اعتقد أن مثل هذا التترع أو التعدد يفتقر الحقيقة البحثية وحدتها وكليتها طالما كانت هناك محافظة على القواعد العامة للفكر التي ان تجاوزناها كنا قد تجاوزنا منطق الحق الحقيقة البحثية وحدتها وكليتها طالما كانت هناك محافظة على للمنطق ينتظم الفكر الانساني عموما ، وطرائق خاصة في المنطق والفكر والسلوك تتفق وظروف كل حضارة وتتسق مع متطلباتها .

/ نعود الآن الى لب المشكلة وهي أنه لما كان اتجاهه انرفض والانكار لمنطق أرسطو هو الاتجاه الغالب على جوانب الفكر

(١٠) انظر ، الغزالي : معيار العلم ص ١٠ وما بعدها طبعة القاهرة ، سنة ١٣٤٦ هـ .

الاسلامى ، فما هى تلك الاسباب والمبررات التى كان من أجلها مثل هذا الرفض ؟ وهل كان رفض الاسلاميين لهذا المنطق دليلا على أنهم جاوزوا الحقيقة — باعتبار أن منطق أرسطو هو نموذج يحاول ترسيخ الحقيقة ؟

المشكلة عند الاسلاميين هى بيان .

أولاً : أن أسلوب الحياة العملى للمسلمين لا يتسق مع صورة منطق أرسطو . ومن ثم استخلص الأصوليون والمتكلمون منهجا للبحث ذا نزعة تجريبية عملية .

— ثانياً : انكار منطق أرسطو لاستفادته الى أصول ميتافيزيقية تتعارض مع العقيدة الاسلامية . ونلاحظ أنه بالرغم من أن التشريع الاسلامى يستند أساسا الى النص من كتاب أو حديث فان هذه النصوص لم تكن تفى بجميع الوقائع والمشكلات التى واجهت الفقهاء لا سيما بعد اتساع رقعة الاسلام وتطور حضارته وتعدد أساليب الحياة فيه عما كانت عليه زمن الرسول ﷺ . ولما كان التشريع الاسلامى — باستثناء العبادات — توفيقيا بمعنى أن أحكام المعاملات جاءت فى الاغلب معللة ، فقد سمح ذلك للفقهاء بقياسها على الحالات المتماثلة التى لم يرد فيها نص صريح .

يقول ابن خلدون . ان كثيرا من الرافعات بعده ﷺ لا تندرج فى النصوص الثابتة ، ففاسوها بما ثبت وألحقوها بما نص عليه بشرط فى ذلك اللاحق تصحح تلك المساواة بين الشبهين أو المثلين حتى يغلب على الظن ان حكم الله تعالى فيها واحد . وبيان ذلك

دليلا شرعيا باجماعهم عليه وهو القياس (يقصد انقياس التمثيلى) (١١) .

وهكذا توصل الفقهاء الى استخدام قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. ثم استخلصوا أصوله ، فنشأ — نتيجة لذلك — عليم الاصول الذى هو للفقهاء كالمناطق للفلسفة .

ولم يكن قياس التمثيل صورياً لان تجدد الوقائع وتنوع المشكلات مع تباين الازمان واختلاف البلدان كل ذلك دفع الفقهاء الى مراعاة الملابسات والظروف التى وردت فيها هذه الاحكام . فلم تكن الغاية القصوى من التشريع فى المعاملات حرفية النص وانما تحصيل المصالح ، فاذا كان التزام النص يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه فان الحكم به ينتفى لوجود علة أخرى تعارضه . وسوف نتعرض لهذه المسألة بالتفصيل — لانها هى جوهر موضوعنا — فى الصفحات القادمة .

أما ما ينبغي توضيحه بهذا الصدد هو أنه ليس مطلق المصلحة مرجحة على النص حتى لا يصبح تشريع المعاملات، اتباعاً للاهواء وانما حددت المصلحة بما يحفظ للناس دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، من حيث أن الغاية من التشريع هى : أنه لا يضر ولا يضرار فى الاسلام .

والذى يمكن أن نخلص اليه هو انه لم تكن أمام شرعى الاسلام مقدمات كبرى من نصوص يطبقونها على الحالات انجزئية

(١١) ابن خلدون : المقدمة ، وانظر أيضا د . النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١ ص ٢٩٣ وما بعدها ، ومناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٨٢ وما بعدها .

فى شكل قياس تطبيقاً سورياً كما كان فعل قضاة بابل بالنسبة لسريعة حمورابى (*) .

وانما كان فقهاء المسلمين بازاء واقع حى من المشكلات المتجددة التى كانت تطرح نفسها باستمرار على واقع الحياة الاساسية ، تلك المشكلات التى مرضت على الفقهاء منهجا عمليا وواقعيا فى استنباط الاحكام (*) . من أجل ذلك شاع القول : تحدث للناس اقضية بقدر ما أحدثوا من الامور . كذلك نلاحظ أنه لم تكن هناك مقدمات يفترض التسليم بصحتها كما هو الحال بالنسبة للقياس الارسطى — كما سنرى — ذلك أنه لم يكن هناك استنباط لاحكام عن مسائل لم تقع أو يستحيل وقوعها ، وانما شغلت المشكلات الحية تفكير الفقهاء والاصوليين فالتمسوا منهج بحثهم من الواقع .

تلك كانت صورة للظروف التى أحاطت بنشأة منهج الاصوليين

(*) مثال ذلك هذه القضية أو هذا الحكم المصاغ على نحو تركيبى استدلالى كما يلى :

- اذا قالت المرأة لزوجها انت لست زوجى فهى تلقى فى النار .
- هذه المرأة قالت لزوجها انت لست زوجى .
- ∴ فهى تلقى فى النار .

(*) نلاحظ ان هذه القضية مطروحة الان وباهتمام بالغ ، وتعد من أجها الندوات والمؤتمرات التى تنور كلها حول ربط الفقه الاسلامى بواقع المسلمين المعاصرين ، ومستفيدين فى ذلك بخاصية (الرونة) ولا أقول النسبية فى هذا الفقه الاسلامى . كما تشغل هذه القضية نفرا كثيرا من الكتاب والباحثين أذكر منهم على سبيل المثال الأستاذ فهمى عويدى الذى يتناولها تناولا رائعا على صفحات جريدة الاهرام، انظر على سبيل المثال الاعداد التى صدرت فى عام ١٩٨٦ وما بعد ذلك .

فى استتباط الاحكام ، هى صورة تلقى الضوء على النزعة التجريبية
الاسمية لمناهج البحث لدى الاصوليين والمتكلمين •

ويجدر بنا قبل أن نناقش مظاهر النسق التجريبى فى منطق
المسلمين ومنهجهم البحثى أن نذكر فى ايجاز لمحات عن خصائص
المنطق الارسطى فى مباحثه الثلاثة (الحدود — القضايا — الاستدلال)
وبيان نقد المسلمين لجوانب تلك المباحث كتمهيد لوضع منطق واقعى
وتجريبى ينبض من واقع الناس لا أن يفرض على الناس ويحدد
وجهتهم فى التفكير •

نقد مباحث المنطق الارسطى :

نحاول هنا تبين خصائص كل بحث من مباحث المنطق الارسطى تمهيدا لبيان نقد المسلمين له واقتراحهم منطقا بديلا يتصل بواقعهم الذى يعيشونه ومن واقع ظروفهم المتجددة المتغيرة •
أولا مبحث الحد : (خصائص الحد الارسطى) :

١ — يهدف مبحث الحدود عند أرسطو الى انتعريف بالماهية أو الذات وبذلك نصل الى حقيقة اللفظ المحدود •

٢ — التعريف بالحد لدى أرسطو يكون للحقائق المركبة ، أى الانواع التى يمكن أن تندرج تحت جنس •

٣ — التعريف بالحد التام يقتضى الجنس القريب والفصل •

٤ — اذا كان التعريف بالحد وصفا لحقيقة الشئ المحدود ويقتضى الجنس والفصل فان هذا يقتضى معرفة الذاتيات جميعا وحصرها وتمييزها عن العرضيات العامة ثم ترتيب الذاتيات لمعرفة أجناسها القريبة والبعيدة ومعرفة الصفة الجوهرية التى تميز النوع عن سائر الانواع المندرجة تحت الجنس حيث لا يوجد للشئ المحدود الا فصل واحد •

٥ — مبحث الحد عند أرسطو وثيق الصلة بالميتافيزيقا له وذلك من ناحيتين :

(١) يهدف الحد الى الوصول الى جوهر الشئ ، وفكرة الجواهر ميتافيزيقية وتلك فكرة الماهية •

(ب) اشتراط أرسطو للجنس والفصل متصل بمبحث العلل حيث الجنس هو العلة لعله المادية للشيء كما أن الفصل هو العلة الصورية. ومبحث العلل المادية والصورية راجع لديه الى فكرة الهيولى والصورة وهى فكرة ميتافيزيقية *

ثانيا : مبحث القضية : (خصائص القضية لدى أرسطو) :

١ — مبحث القضية وثيق الصلة بمبحث الحدود من ناحية ومبحث الاستدلال من ناحية أخرى * أما صلته بمبحث الحدود فانه لما كان الحد الارسطي يهدف الى التعريف بالحد أى الى الوصول الى الكنه أو الماهية ، ولما كانت ماهية النوع مشتركة بين جميع أفرادها كانت القضية الكلية هى الاهم من حيث أن الجزئى لا يتعلق به تعريف * وأما صلته بمبحث الاستدلال فان القضية الكلية هى وحدها التى تصلح أن تكون مقدمة كبرى فى القياس أهم أنواع الاستدلال عند أرسطو فضلا عن استحالة الانتاج من جزئيتين *

٢ — مبحث القضية وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى أرسطو حيث لا علم الا بالكلى لان الجزئيات متغيرة مختلفة بينما قوانين العلوم كلها قضايا كلية *

٣ — مبحث القضية وثيق الصلة بالميتافيزيقا لدى أرسطو ومن تابعة من فلاسفة الاسلام ، انه ترتب على القول بن الجزئيات متغيرة وأن العلم بالكلى هو العلم اليقينى ما ذهب اليه فلاسفة الاسلام من أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات من أجل نفى التعبير الملازم عن القول بالجزئى عن علم الله . وهذا يتنافى مع العقيدة الاسلامية *

٤ — تشير القضية الجزئية الى الموجود الخارجى، سواء كان شيئاً أو شخصاً ، بينما تتعلق القضية الكلية بالفكرة، الذهنية وبالتالى فإن الاهتمام بالقضية الكلية يؤدي الى التصورية وبيّتعد عن النزعة الاسمية القائمة على التجربة (١) .

٥ — اهتم ارسطو بالقضية الحملية دون سائر انواع القضايا (الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة مثلا) كذلك حصر اهتمامه بالقضية المكونة من مؤذوع واحد ومحمول واحد دون سائر القضايا الحملية (المتعدية — علاقة الذاتية — علاقة واحد بكثير) .

ثالثا : مبحث الاستدلال (خصائص الاستدلال فى منطق ارسطو) :

١ — لقد حصر ارسطو الاستدلال غير المباشر فى انواع ثلاثة : القياس — الاستقراء — التمثيل .

٢ — يعد القياس عند ارسطو هو أكمل صور الاستدلال لانه وحده الذى يؤدي الى اليقين (٢) أما الاستقراء والتمثيل، فانهما يؤديان الى الظن ، الا الاستقراء التام فانه يؤدي الى اليقين ، غير أن هذا النوع من الاستقراء ليس الا عملية احصائية أما التمثيل فهو أقرب الى الاستقراء الناقص بل هو أقل منه يقينا .

٣ — ان الصبورة المعهودة فى القياس هى مقدمتان يلزم عنهما نتيجة ، ولا بد من الاختصار على مقدمتين فقط ، فان كان أقل

(*) النزعة الاسمية أو الاتجاه الاسمى Nominal هو بايجاز شديد اتجاه يقصر وجود الماهيات على الذهن وينكر وجودها فى الواقع، أما فى الواقع فليس ثمة وجود للافراد .

(*) ذلك لانه وحده الذى يمثل للصورية البهتة فى المنطق ، فالاستدلال فيه برهائى بينما قضايه الاستقراء والتمثيل تجريبية .

من مقدمتين فهو القياس المضمّر (*) (حيث أن إحدى المقدمتين — وهى الصغرى — مستترة) وان كان أكثر من مقدمتين فهو القياس المركب الذى يمكن تحليله الى عدة أقيصة منفصلة أو مستقلة •

٤ — انه لا بد فى كل قياس من مقدمة كبرى اذ أن القياس انتقال من العام الى الخاص •

٥ — لا يعد القانون العلمى صادقا الا اذا انطبق على جميع افراده أو ظواهره ، ولا يتسنى معرفة ذلك الا بقياس يكون فيه القانون هو المقدمة الكبرى ، من حيث أن استناد القياس الى الديكتوم أى ما يطلق على العام يطلق على الخاص وما ينفى عن العام ينفى عن الخاص ، وهذا ما جعل المناطقة الاسلاميين المشايخين لارسطو يقولون : لا يقال التصديق الا بالقياس ، أى لا نعلم يقينية أية قضية الا اذا كانت نتيجة فى قياس •

(*) القياس المضمّر هو قياس كامل فى العقل غير كامل فى التعبير ، تحذف إحدى مقدماته لوضوحها مثل : (هذا الشكل مجموع زواياه = ٢ ق لانه مثلث) • ولا يلتزم الناس لاطلاقا بالاقيسة الحملية بل بالاقيسة المضمرة ولذلك يسميها ابن تيمية مستترة •
اما الاقيسة المركبة فهى عبارة عن نتيجة قياس تجعلها مقدمة لقياس جديد مثال :

- ١ — كل قاهرى مصرى •
- ٢ — كل مصرى عربى •
- ٣ — كل قاهرى عربى •
- ٤ — لا عربى يؤيد الصهيونية •
- ٥ — لا قاهرى يؤيد الصهيونية •
- ٦ — كل من يؤيد الصهيونية خائن •
- ٧ — لا قاهرى خائن •• وهكذا •

ذلك كان بياناً إهم حصائص المنطق الارسطى فى مباحثه
الثلاثة : الحد — القبية — الاستدلال تمهيدا لانتقاده من جانب
الاسلاميين واقترحهم منطقاً بديلاً بعا من ظروف واقعهم المتجددة
المتغيرة • أو هو بمثابة الحديث عن اجانب السلبي أو الهدمى كمقدمة
للجانب الانشائى و الإبداعى •

ونحاول فيما يلى تبين نقد المسلمين لتلك المباحث التى
يتألف منها المنطق الارسطى وصولاً الى قمة ذلك النقد واقترح
بدائل استدلالية يمكن اعتبارها عبقرية اسلامية فى هذا الصدد •

وتتمثل تلك المحاولات الاسلاية فى نقد المنطق الارسطى
وتتمخض فى تلك المحاولات التى اسرت عنها جهود (الاصوليين)
سواء كانوا من أصحاب أصول الفقه (الفقهاء) أو من أصحاب
أصول الدين (المتكلمين) •

المنطق الاسلامى ، منهج وسلوك :

المقصود بالاصول إنها منهج البحث عند الفقيه ، أو هي بالاحرى قانون عام. لذهن الفقيه من الخطأ فى الاستدلال على الاحكام (١) .
واذا كان كثير من مؤرخى (علم الاصول) يكادون يجمعون على أن أول محاولة لوضع مباحث الاصل كعلم نجدها عند الامام الشافعى ،
واذا كان المحدثون من باحثى المسلمين أو من المستشرقين لم ينفرد أى منهم بهذا القول بل شاركهم فيه نفر من علماء المسلمين الأوائل (٢) . حيث يقول ابن حنبل مثلاً : لم نكن نعرف العموم والخصوص حتى ورد الشافعى ، ويقول امام الحرمين الجوينى : انه لم يسبق الشافعى أحد فى صنيف الأصول ومعرفتها . أقول انه بالرغم من كل تلك الأقوال والآراء إلا أن تاريخ وضع المنهج الاصولى يذهب الى حد أبعد من عصر الشافعى بكثير يرتد بجذوره الى عصر الصحابة أنفسهم لدى الكثيرين من فقهاءهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الاحكام (٣) .

فالامام ابن عباس مثلاً هو واضع فكرة الخاص والعام ، وفى عصر الصحابة أيضاً استخضت بعض الطرائق فى الاستدلال كقياس الاشياء بالنظائر والامثال بالامثال ، كما وضعت أيضاً فى العصرين الاول والثانى من الاسلام بعض قواعد للقياس وشرائط للمعلة .

-
- (١) انظر ، د - للنشر : مباحث البحث عند مفكرى الاسلام ص ٦٥ .
(٢) انظر ، الجوينى : البرهان - ج ١ ص ٩٠ باب مدارك العقول - مخطوط ، وأيضاً ، ابن رشد : فصل المقال ص ٢٤ وكذلك فخر الدين الرازى : مناقب الشافعى ص ٥٨ .
(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٢١٨ .

والحقيقة أن هذه الجذور التاريخية بكل تفصيلاتها ليست هي التي تعنينا لذاتها ولكن الذي يعنينا أن هناك عناصر (إسلامية) قى البحث والاستدلال والبرهان لم تكن بحال من الاحوال متصلة من بعيد أو قريب بوسائل الاستدلال والبرهان الارسطيين *

وإذا كان الاسلاميون — متكلمين وفقهاء — قد استعرضوا أهم خصائص كل مبحث من مباحث المنطق الارسطى فان ذلك ليس الا على سبيل المقارنة بتلك الخصائص التي تميز مباحث المنطق الاسلامى الجديد *

مبحث אחד الاصولى :

١ — يهدف مبحث الحد الاصولى الى معرفة المعنى الذى من أجله استحق الوصف المقصود *

٢ — يكفى فى الحد مجرد التمييز بينه وبين غيره من الحدود، فليس الحد عندهم الا القول المفسر لمفهوم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه *

٣ — لا حاجة لذكر الجنس والفصل وانما يكفى أن يلازم الحد المحدود طردا وعكسا ، أى من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ومن انتفاء الوصف انتفاء المحدود *

٤ — لا يقتضى الحد معرفة حقيقة الشئ، أو جزئه ، وإنما يكفى فى الحد — ان أمكن — لفظ مرادف للمحدود يجعله معلوما بعد أن كان مجهولا للمعنى *

٥ — ليس هناك ما يبرر التمييز بين الذاتيات والعرضيات أو الادعاء بفصل واحد لا يتعدد وانما أجاز الاصوليون أن تتعدد الفصول •

٦ — ونأتى الى أهم خاصية تميز مبحث الحد الاصولى وهى أن نظرة الاصوليين الى الحد كانت لدواعى عملية لاميتافيزيقية ، حيث أن التعريف اللفظى هو المنبع فى العلوم فضلا عن انكارهم لفكرة الهيولى والصورة التى هى مستند أرسطو فى اشتراط الجنس والفصل لان الجنس عندهم يتركب من أجزاء لا تتجزأ •

وهكذا بينما نجد منطق أرسطو هو علم الفكر الضرورى من حيث هو متطابق مع الوجود ، فان منطق الاصوليين يتميز بخلوه من الناحية الميتافيزيقية ليكون منطقا واقعيا يتفق مع الحاجة العملية للانسان •

مبحث الحد الكلامى :

لقد سبقت الاشارة الى أن معظم المتكلمين لم يقبلوا المنطق الارسطى ، ولا نجد عند أحد المتكلمين محاولة متكاملة لنقد المنطق الارسطى على أسس منطقية ثم اقامة منطق يستند الى روح اسلامية خالصة كما نجد لدى ابن تيمية فى كتابه المسمى (نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان) والمعروف باسم (الرد على المنطقيين) (١) •

(*) شيخ الاسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) شخصية عظيمة ومؤثرة ، حاول أن يعيد مذهب السلف الى سابق عصره وتنقيته مما لحق به من بدع وضلالات ، وحاول جاهدا أن يزيل الحدود الفاصلة •

ويلاحظ ابن تيمية أن الفلاسفة — أرسطو ومن شايعة — قد بنوا كلامهم في المنطق على الحد ، فذهبوا الى أن التصور المطلوب لا ينال الا بالحد ولم يقيموا الدليل على ذلك مع أن هذه القضية ليست بديهية . لقد اعترف الفلاسفة أن الوصول الى التعريف بالحد (١) ، اما متعذر أو متعسر ، وهذا يعنى تعذر الوصول الى الحقائق ، أما وقد أمكن تصور الحقائق والوصول الى العلم فهذا يعنى امكان الاستغناء عن الحد (٢) .

ويلاحظ ابن تيمية أن الامم جميعا من أهل العلوم والمقاتلات وأهل الاعمال والصناعات يعرفون الامور التى يحتاجون الى معرفتها ويحققون ما يريدون من العلوم والاعمال من غير تكلم بحد قائمة العلوم لا يتكلمون مبتدئين بتعريف مصطلحاتهم بالحدود . يستوى

التوهمة بين صريح العقل وصحيح النقل في اكثر من كتاب ورسالة له . ولقد ماج عصر ابن تيمية بالاراء المتباينة والمذاهب المتضادة والعقائد المتنازعة . ولقد خاض ابن تيمية كل هؤلاء لله تعالى ولدينه ولورسوله (ﷺ) وكان معظم هؤلاء قد تسلحوا بالمنطق الارسطى الذى يرون فيه القانون الذى لا يضل والطريق الاقوم الذى يهدى الى الحق ، فدرس الفلسفة وفهم مسائلها فهما دقيقا كما درس المنطق الارسطى الذى يتسلحون به فى الحجاج فتجلى له ما فيه من خلل ونقص ومن ثم اعلنها ثورة عاتية على المنطق الارسطى سابقا بذلك بكون وغيره من فلاسفة الغرب . يقول جولد تسيهر : « لقد هب لناهضة البدع التى عملت على تحرير العالم الاصلية للإسلام وتعديلها ، سواء أكان ذلك فى العقائد أم فى الاحكام والعبادات » .
(- العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢٣٥ وما بعدها ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين) .

(٤) انظر ، ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٣٢ وما بعدها دار المعرفة بيروت تصدير سليمان الندوى ، وأيضا : نقض المنطق : ص ١٨٧ وما بعدها تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة — مكتبة السنة المحمدية .

فى ذلك أئمة الفقه والنحو والطب والحساب وكل أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مشردات علومهم • فعلم بذلك استغناء التصور عن التعريف بالحد ، ولو كان تصور الاتسياء موقوفا على الحدود لم يكن الناس قد وقفوا أو اتفقتوا على أكثرها • ويذكر ابن تيمية أن التصديق ليس موقوفا على التصور ، ونلاحظ من هذا الموقف سريان نزعة عملية • والتعريف بالحد إنما يكون للحقائق المركبة أى الأنواع التى يمكن أن تتدرج تحت جنس ، أما مالا يدخل مع غيره تحت جنس كالعقل مثلا فليس له حد مع أنه معروف فعله • هكذا يمكن استغناء التصور عن الحد ، فان قالوا يكفى تصويره بما هو أدنى أى الرسم فقد اعترفوا بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقى أو التام •

وأدى بهم البحث فى الحد الى البحث فى الذاتيات والعرضيات والتفرقة بينهما ، وقد عدوا الذاتى ما كان داخلا فى الماهية والعرضى ما كان خارجا عنها ، ثم قسموا الذاتى الى ما هو لازم للماهية وما هو لازم لوجودها وبذلك فوقوا بين الماهية ووجودها ثم بين الذاتى والملازم لها •

أما التفرقة بين الماهية ووجودها فذلك يعنى تصور الشيء قبل وجوده • ويعنى كذلك تصور الماهيات أمورا ثابتة فى الخارج مع أنها فى الذهن • لقد تصوروا أن الحقائق النوعية كالإنسان والفرس ثابتة وأنها أزلية جعلها أفلاطون مثلا وأثبتها أرسطو فى المادة والماهية ذلك ما جعلهم يفترضون القول بالهوىلى ويقيمون على أسبابها القول بمقدم المعلم ، وذلك قاسد لأقامته على أصل قاسد هو تصورهم الماهية حقيقة منفصلة عن الوجود •

ان الفرق معلوم بين ما هو فى العقل وما هو فى الخارج ،

ولقد كان هناك وعى تام عند ابن تيمية بتلك الصلة الوثيقة بين منطق أرسطو وبين ما بعد الطبيعة لديه ، فتصور الماهية سابقة على الوجود يؤدي بتطبيقه على موضوعات الطبيعة الى القول بالهويلى أى اثبات ماهية للمادة مجردة عن الصور ثابتة فى الخارج أزلية أبدية ، كما يؤدي الاستناد اليها فى تفسير العالم الى القول بقدمه • أما النزعة التجريبية لدى ابن تيمية فانها لا تجعل للماهية الوجودا ذهنيا أما الوجود العيني فـللموضوعات الجزئية وهى أصل كل تصور كلى •

ان الوجود الوحيد فى الخارج هو الشخص ذلك أن الموجود هو ما يكون فى الخارج منه ومن ثم فلا يوجد فى الخارج من الماهية الا الافراد والاشخاص ، فليست هناك فى الخارج فرسية أو انسانية ولكن هناك زيد وعمرو ، وليست هناك اعداد مجردة كما يرى الفيثاغوريون ، ولا ما هيات مجردة كما يرى أفلاطون ولا ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة للاشخاص مشاركة لوجودهم كما يرى أرسطو ، ان هذا القول لا يختلف عن القول بأن المعدوم شىء أو أنه موجود (٢) •

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة يدعون أن الصفات الذاتية تسبق الصفات العرضية ولكن لا فرق مطلقا بينهما ، بل يستطيع الانسان أن يتصور ما يريد من الاشياء دون أن يفكر فى صفات الشىء • ان هذه التفرقة

(*) تبني المعتزلة — لاتجاههم العقلى — هذه النظرية فيما عرف عندهم بشيئية المعدوم خاصة عند ابي الحسين الخياط المعتزلى •
راجع هذه النظرية بالتفصيل فى كتاب (فى علم الكلام ص ٣٩٨ وما بعدها د • أحمد صبحى وكتابتنا) العلم الإلهى واثاره فى الفكر والواقع ص ٤١٨ وما بعدها •

بين الذاتيات والعرضيات تخضع للتخييلات ولا تعود الى حقيقة خارجية ، فالتقدم والتأخر فى الذاتيات والعرضيات تحكم محض غير ثابت فى الواقع لان الحقائق الخارجية المستغنية عنها لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فالوصف لا يكون ذاتيا طبقا لما فى اذهاننا وانما طبقا لحقيقة خارجية والا لاصبح التقديم والتأخير نسبيا *

ومن جهة أخرى فان الحاجات الانسانية لا تستقر ولا تسكن، كما أن موضوعات العلوم وقوانينها فى تغير وتحول دائمين ومن ثم لا نستطيع وضع حدود ثابتة ومستقرة أبدا على مدى الازمان وفى أى علم من العلوم *

تلك نزعة اسمية ينكر ابن تيمية من خلالها فكرة الماهية وما يلزم عنها من جنس أو فصل * ولقد أدرك ابن تيمية من ناحية أخرى تلك الصلة القائمة بين مبحث الحد لدى أرسطو وآرائه الميتافيزيقية فى العلل المادية والصورية ، وتلك بدورها وثيقة الصلة بنظريته فى تفسير تجوهر الاجسام الطبيعية هذا التفسير القائم على فكرة الهيولى والصورة * ولما كانت الهيولى غير معينة فى ذاتها وانما تسمح للموضوع بالتعيين حين تستكمل بالصورة فهى أزلية ، الامر الذى أدى الى تطبيق هذه الفكرة على العالم والى القول بقدمه وهو أمر — كما سبقت الإشارة يناقض العقيدة الاسلامية تماما (١) *

وهنا يثار تساؤل : كيف يتم التعريف اذن اذا لم يكن المقصود منه التوصل الى ماهية اللفظ المحدود ؟

ان الغرض من التعريف هو التمييز بين المحدود وبين غيره

(*) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد بالقسم الاول من هذه الدراسة *

يُوصَفُ يُلْزَمُهُ طَرْدًا وَعَكْسًا فَيُلْزَمُ ثُبُوتُ الْحَدِّ بِثُبُوتِ الْمَحْدُودِ وَكَذَلِكَ فِي الْإِنْتِفَاءِ • وَذَلِكَ بِأَنَّهُ يَحْدُ الْمَحْدُودُ بِصِفَاتٍ تَخْصُهُ كَمَا تَحْدُ أَعْيَانُ الْأَرْضِ بِالْجِهَاتِ ، فَيُقَالُ حُدَّهَا مِنَ الْجَانِبِ الْقَبْلِيِّ كَذَا وَمِنْ الشَّرْقِيِّ كَذَا وَهَكَذَا ، وَبِذَلِكَ يَتَمَيَّزُ عَنْ غَيْرِهَا • أَنَّ الْغَرَضَ مِنَ التَّعْرِيفِ أَنَّ يَفْصَحَ الْمُتَكَلِّمُ عَنْ مَرَادِهِ بِالْإِشَارَةِ إِلَيْهِ أَوْ بِلَفْظٍ يَرَادِفُهُ ، وَلَا يَعْيبُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ التَّعْرِيفُ لَفْظِيًّا لِأَنَّهُ الْمُسْتَعْدَمُ فِي كُلِّ أَنْوَاعِ الْعُلُومِ ، إِذْ لَيْسَ الْمَقْصُودُ مِنَ التَّعْرِيفِ إِلَّا ذِكْرُ مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَوْ الْمَصْطَلَحَاتِ (٧) •

وَهَكَذَا يَعْبُرُ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ فِي بَسَاطَةِ عَنِ الْحَدِّ أَوْ التَّعْرِيفِ ، وَقَدْ أَخَذَ بِرَأْيِهِ جَمْعٌ مِنَ الْمَنَاطِقَةِ الْإِنْجَلِيزِ مِثْلُ جُونِ سْتِيُورَاتِ هَلْ ، كَمَا تَابَعَهُ بَرْتْرَانْدَرْسَلُ فِي الْإِخْذِ بِالتَّعْرِيفِ اللَّفْظِيِّ دُونَ التَّعْرِيفِ بِالْمَاهِيَةِ •

(٥) انظر ، ابن تيمية : نقض النطق ص ١٨٦ وما بعدها ، وأيضا الرد على المنطقيين ص ٣٢ وما بعدها •

مبحث القضية لدى الاصوليين والمتكلمين :

يتابع ابن تيمية نقده لمنطق أرسطو وان كان أدمج نقد القضية ضمن نقده للقياس من حيث أن القضية هي مقدمة للاستدلال غير أنه لدواع منهجية يحسن ذكر نقده للقضية مستقلا . ومن ناحية أخرى فإن النزعة الاسمية في النظر الى القضية يشترك فيها الاصوليون والمتكلمون معا من حيث أنها النزعة التي تتسق مع الروح العملية للثقافة الاسلامية والتي تبتعد بالمنطق عن ميثاقين أرسطو .

ويفرد ابن تيمية مساحة كبرى لنقد مبحث القضية في اكثر من كتاب من كتبه خاصة (الرد على المأطقيين) (١) . ويذكر ابن تيمية أن أرسطو في منطق يقسم التصنيفات الى ما هو بديهي ونظري (٢) ويرى أرسطو أن مثل تلك القضايا يقينية من حيث استناد البرهانى أو النظرى الى ما هو بديهي ، كما أن هناك من القضايا ما هو حسي وتجريدي ومتواتر وتلك فيما يراه أرسطو — ومن شايعه من فلاسفة الاسلام — ظنية . وهنا سقط أرسطو — ومن تابعه — في تعريفهم الفاسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمة على النظر ، ان القضايا الاولى يختص بها من علميا ولا تكون حجة على غيره عند المناظرة، بينما القضايا النظرية مشتركة يحتاج بها على المنازع (٣) .

-
- (١) انظر ص ٨٠ وما بعدها وكذلك نقض المنطق ص ٢٠٠ وما بعدها .
(*) النظرى يعادل الاستدلالى ، أما البديهي كما يذكر ابن تيمية فهو ما يكفى تصور موضوعه ومحموله في حصول تصديقه فلا يتوقف تصوره على وسط يكون بين الموضوع والمحمول وهو الدليل أو ما يسميه المناطقة بالحد الاوسط .
(٢) انظر المرجع السابق ، أيضا ، للسيوطى : صون المنطق ص ٢١٩ وما بعدها .

ويعترض ابن تيمية على مثل هذا التصنيف وما يشير اليه من دلالات ، فأما تلك القضايا التي قالوا بيقينتها فقد لا تكون كذلك من حيث تنسأوت العقول فى الحكم ببداهة ما اعتبرت بديهيات ، ومن ناحية أخرى ما الذى جعلهم يحكمون بظنية القضايا الحسية والتجريبية والمتواترة ؟

ويذكر ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة أما خاصة وأما عامة أما الخاصة فهى الظلية من حيث اختلاف الناس فى الحكم عليها . ان ما يراه انسان أو يشلمه أو يتذوقه أو يلمسه قد لا يشترك معه فيه انسان آخر ، كذلك ما يجده فى نفسه من جوع أو شبع أو ألم أو لذة . ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس جميعا كاشتراكهم فى الحكم بأن شرب الماء يحصل معه البرى وأن قطع العنق يحصل معه الموت . تلك قضايا كلية يقينية وان كان العلم بها حسيا تجريبيا ، كذلك القضايا المتواترة قد تكون خاصة أو عامة أما الخاصة فهى ان كانت أخبار آحاد فانه يختص بها من علمها ، أما القضايا المعلومة بالتواتر عن جمع كبير من الناس لا يعلم اجماعهم على الكذب فانها مبادقة كالعلم بوجود مكة أو بوجود الانبياء ، فقد تواتر هذا الى الناس عامة وأى انكار ممن يجحدما لا يعنى عدم وجودها لان عدم العلم لا يعنى علما بعدم كما أن عدم الوجدان لا يعنى عدم الوجود . فليس ثمة سند عقلى لذى من يجحد يقينية المتواترات على انكارها ، واذا لم يعلم وقوعها فان هذا لا يفيد أنه يعلمها بعدمها أو عدم وقوعها .

ويدافع ابن تيمية عن القضايا المتواترة و يقينيتها لدرجة أنه يعتبر أن « انكار المتواترات هو من أصول الإلحاد » (٢) . أما مرد

هذا الدفاع لدى ابن تيمية فذلك لان الاحاديث النبوية ومعجزات الانبياء كلها أخبار متواترة ، وقد كان حجة من ينكرها قوله أنه لم يتواتر عندي فلا تقوم البينة عليه ، ولكن ابن تيمية يرى أن الحجة قائمة على المنكرين تواتر عندهم أم لا ، وإن انكار المتواترات أو اعتبارها ظنية هو أصل الالحاد والشرك . وقد قام علم مصطلح الحديث — وهو منهج فحص ونقد الرواية والخبر — من أجل الإطمئنان الى صدق القضايا الاخبارية ويقينيتها .

والعلم عند المناطقة يستند الى الكلى ولكن اذا كانت القضايا الكلية من المجربات أو المتواترات ، والمجربات تستند الى التجربة والتجربة لا تقع الا على شئ معين كذلك المتواترات تتواتر عن مسموع أو عن مرئى وكلاهما معين . فان العلم بيقينية الجزئيات اذن أولى من يقينية الاحكام الكلية ، إذ يتم التوصل الى القصية الجزئية قبل الكلية بل ليست الكلية الا تكثيرا لاشراد جزئية مندرجة تحتها ، وليس ادراك القضايا الكلية عقليا وانما تدرك بالاستقراء الناقص أو قياس التمثيل أو العادة أو التجربة وهى كلها أساس المعرفة . انه من قولهم : هذه النار تحرق توصلوا بالعادة والتجربة الى القضية الكلية (كل نار محرقة) ، وهكذا فاننا لا نصل الى علم يقينى بصدق القضية الكلية الا بعد علمنا بيقين جزئياتها المتحققة فى الحسيات .

ومن ناحية أخرى فان العلم بالجزئيات أسبق الى المعرفة ، وما فى الخارج ليس بكلى أصلا اذ ليس فى الخارج الا ما هو معين مخصوص ، والعلم الحق هو معرفة ما فى الاعيان وليس ما فى الازهان . وليست معرفة الكليات كافية فى ذاتها لامكان تحقيق العلم وانما تعرف الكليات لتعرف بها الجزئيات ولا تكمل النفس بعلم

لا تعلم به شيئا من الجزئيات ، لانه ليس علما ذلك الذى لا يعلم به شيئا عن العالم الموجود . وليس فى الخارج الانسان من حيث هو ولا السواد من حيث هو .

تلك نزعة اسمية تقيم العلم على أساس من الوجود الخارجى ، وجود الجزئيات المعينة ، ومن ثم تلحق القضية الكلية بالجزئية وتجعل الاولى تابعة للثانية وهى نزعة تنسق تماما مع الاتجاه العلمى التجريبي للحضارة الاسلامية وهو اتجاه منسبى به ابن تيمية الاتجاهات التجريبية الاسمية فى المنطق المادى الحديث .

أما ان قالوا ان القضايا الكلية ليست من المجربات أو المتواترات وانما هى مستخلصة البرهان من الاوليات وهذه عقلية كلية عقيل لهم وان مقدمات البرهان ليست بديهية وانما هى مسلمات مستمدة من الخبرة والتجربة ، فالانسان لا يدرك أن شيئا مالا يكون موجودا ومعدوما فى آن واحد ، أو أن هذين الشيئين ضعف هذا الشيء الواحد . وهكذا استخلصت بديهيات البرهان وقوانين الفكر على أساس جزئى محسوس تجريبى لا على أساس كل معقول .

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة أرادوا أن يجعلوا أوليات البرهان عقلية كلية ليكون للرياضيات على الطبيعيات شرف وكمال ، ولكن أى شرف فى مجرد تصور مقادير أو أعداد أو أشكال ليس فيها علم بموجود فى الخارج وليست هذه العلوم الرياضية نظرية بحته وانما الهندسة علم الهيئة للانتفاع بذلك فى عمارة الدنيا ، فضلا عن أن الرياضيات قد تفيد الاستنباط الصحيح فى تعويد النفس تعلم الحق . ولا ينكر ابن تيمية قيمة القضايا الكلية وأهميتها لان كثيرا من أحكام الشرع قد صيغت فى شكل قضايا كلية كقول الرسول

ﷺ : كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ولم يضع الرسول أحكامه على نظم اليونان في القياس *

ونلاحظ أن نقد ابن تيمية لأهمية القضية الكلية لدى أرسطو ومن تبعه لا يرجع الى نزعه الاسمية التجريبية فحسب وإنما لان الفلاسفة قد بنوا على ذلك أحكاما خطيرة في الدين * انه اذا كانت الكليات في الادهان لا في الاعيان واذا كانت غير موجودة في الواقع فثمن نصل الى علم بشيء موجود ولن نعلم بالبرهان شيئاً من المعينات فكيف نصل بذلك الى علم برب العالمين *

ويقوم الكلّي على تصور وقوع الشركة فيه ، ولما كان أمر واجب الوجود معينا غير كلي ويمتنع تصور وقوع الشركة فيه فكيف يؤدي بنا العلم بالكلّي الى معرفة الله تعالى * ولقد ذهبوا الى أن الجسم — أوبالاحري الحواس — تدرك الجزئيات والعقل يدرك الكليات ، ولما كان التغير مستحيلا في علم الله (فالله لدى الفلاسفة الاسلاميين عقل محض) فقد ذهبوا الى أن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات (٤) وهذا فيما يذكر ابن تيمية في غاية الجهل *

ولقد ذهبوا أيضا الى أن الفلسفة الاولى أشرف العلوم لأنها علم بالعلة الاولى أو الله تعالى واجب الوجود ، والعلم بالعلة عندهم أشرف من العلم بالمعلول كما أن شرف العلم من شرف موضوعه *

ولكن ذلك لا يكفي لكمال المعرفة إذ أن للنفس قوتين نظرية

(٤) راجع في ذلك بالتفصيل كتابنا (العلم الالهى واثاره في الفسك والواقع ، ص ٤٥٥ وما بعدها *)

وعملية ، ولا كمال للمعرفة إذا لم تقرن بالعمل (١) فقد وجبت اذن عبادة الله الى جانب معرفته . وهكذا أدرك ابن تيمية — فى عمق — ما يلزم عن أبحاث أرسطو فى القضية الكلية من نتائج خطيرة على الدين لصلتها الوثيقة بالميتافيزيقا .

ولقد ذهبوا فى القضية أيضا الى أنها مركبة من لفظين بينما قد تكون القضية مركبة من ألفاظ متعددة اذا كان موضوعها مقيدا بقيود كثيرة كقوله تعالى : « والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه » (التوبة — ١٠٠) أو قوله تعالى : « وأن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » (البقرة — ٢١٨) .

ولا يقال فى ذلك ان المطلوب معنيان فقط سواء عبر عنهما بلفظين أو أكثر اذ قد يكون المطلوب معانى متعددة حسب طلب الناظر المستدل والسائل المناظر . فتخصيص العدد باثنين اذن تحكم لأمعنى له واصطلاح محض ليس له مبرر معقول ولا حقيقة موجودة . وليس هذا النقد بدوره بعيد للصلة عن الميتافيزيقا اذ لما كان الفلاسفة

(*) نلاحظ فى هذا الصدد مدى اهتمام ابن تيمية بالاتجاه العلمى الذى يشمل كل شئ ، وذلك فى مقابل النظرة اليونانية الى الجانب العلمى وتقليل شأنه بينما نلاحظ اهتماما كبيرا وتعظيما بالغا للجانب النظرى غطى معظم آراء الفلاسفة والكتاب والمؤرخين والادباء ويكاد المرء يرى أن الحضارة اليونانية فى معظم جوانبها مدينة لذلك الاهتمام بجانب النظر وسموه على العمل خاصة فى مجال الفكر والفلسفة . ومن جهة أخرى نلاحظ فى التصنيف الطبقي للمجتمع اليونانى القديم واثينا على وجه الخصوص — كما جاء فى كتابات بعض الفلاسفة — نلاحظ تأكيدا لهذا الاتجاه من حيث اعتبار طبقة الحرفيين أو العمال أدنى الطبقات وطبقة المفكرين والفلاسفة — أصحاب النظر — أعلى الطبقات .

المثاليون يغفلون التغير والتنوع بين الموجودات الجزئية ويتصورون العالم كلا واحدا فقد انعكس هذا على منطقهم فأغفلوا أنواع القضايا ليتصوروا شكلا واحدا تصاع فيه كل أنواع التفكير ألا وهي القضية الحملية البسيطة المكونة من موضوع ومحمول • أما النزعة الاسمية التي تسرى فى الأشياء الخارجية كثرة وتعددا فانها ترى فى صياغة المعانى كلها فى قالب واحد من القضية الحملية تعسفا وتكلفا ليس له ما يبرره •

ولكننا نلاحظ أن ابن تيمية لم يذكر لنا أنواعا أخرى من القضايا مع أن سياق مذهبه كان يتأدى به الى مثل هذا الاكتشاف الذى عرفه من بعده العديد من المناطق التجريبية والوضعيين حين عرفوا أنواعا من القضايا البسيطة والمركبة وحين حللوا القضية الحملية حسب كثرة الحدود فيها والعلاقات فيها •

مبحث الاستدلال لدى المتكلمين والاصوليين :

لقد عرضنا من قبل لاهم الانتقادات التي ذكرها ابن تيمية في مجال هجومه على مباحث المنطق الارسطي ومن خلال مبحث الاستدلال خاصة القياس • وتتركز انتقادات ابن تيمية في هذا الصدد في أن أذهان البشر انما تستدل بالادلة مع المدلولات ولا يتيقدون في ذلك بالمنطق الارسطي الذي حصرها في ثلاثة : قياس واستقراء وتمثيل •

ويعتبر الالتزام بالصيغ المنطقية — التي وضعها أرسطو في الاستدلال — مضيقا للعقل وحابسا للسان •

ومن جهة أخرى فان المنطق الارسطي — فيما يذكر ابن تيمية — خاص باللغة اليونانية وخصائصها وليس الناس في حاجة الى الاختصار على منطق اليونان في الاستدلالات • ان العبرة اذن بالمعنى العقلية لا بالصيغ والالفاظ ، واذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها • يقول ابن تيمية : « انهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطية بطرق العلم الحاصل لبنى آدم مع أن الامر ليس كذلك • وقد علم الناس اما بالعقل واما بالآخبار الصادقة علوما كثيرة لا تعلم بطرقهم التي ذكروها ، ومن ذلك ما علمته الانبياء — صلوات الله عليهم — من العلوم • فزادوا اجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا : النبي له قوة أقوى من قوة غيره في العلم والعمل ، وربما سموها (قوة قدسية) وهو أن يكون بحيث ينال الحد الاوسط من غير تعليم معلم له • فاذا تصور طرفي القضية أدرك بتلك القوة القدسية الحد الاوسط الذي قد يتعسر أو يتعذر على غيره ادراكه بلا تعليم ، لان قوى الانفس في الادراك غير محدودة • فجعلوا ما تخبر به الانبياء من أنباء الغيب انما هو بواسطة القياس المنطقي

وهذا فى غاية الفساد ... ان القياس المنطقى انما يعرف به امور كلية — كما تقدم وهم يسلمون بذلك ، والرسول أخبروا بأمر معينة جزئية شخصية — ماضية وحاضرة ومستقبلية — كما فى القرآن من قصة نوح ، والخطاب والاحوال التى جرت بينه وبين قومه • وكذلك هود وصالح وشعيب وسائر الرسل ، وكذلك ما أخبر به النبى ﷺ من المستقبلات • فعلم بذلك ان ما علمه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطقى « (١) » • وكما سبقت الاشارة الى أنه اذا كان المنطق الارسطى قد أحيط من قبل فلاسفة الاسلام ومعهم نفر قليل من مفكرى الاسلام بهاله من القدسية الا ان جمهور مفكرى الاسلام — خاصة المتكلمون والاهوليون — رفضوا منطق أرسطو رفضا تاما للاعتبارات التى سبق ذكرها • ولكن هناك رحلة بدأت بالاعجاب التام لمنطق أرسطو خاصة الاستدلال فيه وانتهت الى الرفض التام لذلك المنطق ! وهى تلك التى نجدها عند أبى حامد الغزالى •

فلقد كان الغزالى أول أمره يقدر منطق أرسطو حتى أنه ليقول : « ان من لا يحيط به فلائقة بعلومه » وبالغ حتى جعله ميزانا يزن به العلوم الدينية والدنيوية ، فيقول فى كتابه (القسطاس المستقيم) عن قوانين المنطق : « لا أدعى انى أزن بها المعارف الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية ، وكل علم حقيقى غير وضعى ، فانى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين ، وكيف لا ؟ وهو القسطاس المستقيم » (٢) •

ولكن تلك النظرة تجاه المنطق الارسطى من قبل الغزالى قد

(١) الرد على المنطقيين ص ٤٧٣ - ٤٧٤ •

(٢) انظر القسطاس المستقيم ضمن مجموعة القصود للعوالى ص ١٨٨

— مكتبة الجندي ، وايضا المصنفى ج١ ص ١٠ •

اختلفت تماما فى أخريات أيامه حيث رفض المنطق الارسطى وأنكر أن يكون سبيلا موصلا الى المعرفة الحقة تلك التى اهتدى اليها من خلال الكشف الصوفى وعن طريق التجربة الباطنية (٣) .

واذا كان الغزائى قد اعتبر المنطق الارسطى فى البداية هو الميزان الذى يقاس عليه الفكر كل الفكر ثم عدل عن ذلك فى النهاية كما أوضحنا ، فإن ابن تيمية يرفض أن يكون المنطق الارسطى ميزانا لانه لا يصلح لان يكون كذلك . فليس ثمة ميزان — فيما يذكر ابن تيمية — سوى الميزان المنزل من الله تعالى اذ أن ذلك هو القياس الصحيح ولقد قال سبحانه وتعالى : « الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان » (الشورى — ١٧) ، وقال : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (الحديد — ٢٥) . والميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به ، وهما متلازمان . فالميزان اذن — فيما يذكر ابن تيمية — هو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير ، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات (٤) .

فلابد اذن من تدر مشترك كلى بين كل متماثلين يعرف به أن أحدهما مثل الآخر . وكذلك الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما ، وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى « الحد الاوسط » . فهانذا اذا علمنا أن الله سبحانه قد حرم خمر العنب لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين ، ثم رأينا نبذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك

(٣) انظر تلك التجربة التى عاشها الغزالى شكا ويقينا من خلال كتابه

(المنقذ من الضلال) .

(٤) الرد على المنطقيين ص ٣٧١ .

الذى هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة — كما سنوضح فيما يلى — هو الميزان التى أنزلها الله فى قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا فلا نفرق بين المتماثلين • والقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله تعالى به وهكذا فان من علم الكليات — من وجهة نظر ابن تيمية — من غير معرفة المعين أو الشخص فما هى قيمة الميزان اذن ؟ والمقصود بها وزن الامور الموجوده فى الخارج ، والا فالكليات لولا جزئياتها المعينات ليس لها أدنى فائدة أو قيمة ، كما أنه لولا الموزونات لم يكن الى الميزان حاجة •

وهنا نلاحظ أن ابن تيمية يفهمه لمعنى (الميزان) يكاد يعارض موقف الغزالي فى مرحلته الاولى كما أسلفنا ، فلا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلى الذى أنزله الله تعالى هو منطق اليونان • وفى الوقت عينه نجد أن ابن تيمية يكاد يوقف اهتمامه على مسألة مطابقة ما نزله الله من الوحي نقلا وما هو كان فى الفطرة الانسانية السليمة عقلا ، أو بالاحرى انه ليس ثمة تعارض أو اختلاف بين ما يوحى به الله تعالى وما يلهم به العقول ، وانه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان • فلا يختلف اذن نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح — لا قياس شرعى ولا عقلى • وبعد أن يقدم لنا ابن تيمية هذا الفهم لمعنى (الميزان) وما يشير اليه من التقاء النقل والعقل على الصواب والحق وهل من غاية للمنطق فى نهاية الامر سوى ادراك الصواب والوصول الى الحق — أقول انه بعد ذلك حاول أن يحلل تحليلا عمليا وتجريبيا بديهيات البرهان الاساسية أو قوانين الفكر المشهورة • يقول الدكتور النشار (١) ان ابن تيمية قد سبق المنطقى الانجليزى بوزانكيث وغيره من مناطق حين أعلنوا أن

بديهيات البرهان الاساسية ليست بديهيات وانما هى مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة • فالانسان اذن يتوصل الى القضية الجزئية قبل التوصل الى القضية الكلية • والقضية الكلية ليست الا تعديدا لافراد جزئية مندرجة تحتها ، والبرهان لا يعطى شيئا جديدا على الاطلاق بل فيه مصادرة على المطلوب • ولم يكتف ابن تيمية بانقول بان فى كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب وانما حاول أن يطبق قواعد البرهان على الالهيات فلم يصل الى شىء على الاطلاق •

وبيان ذلك أن البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات ، والكليات لا تكون الا فى الازهان لا فى الاعيان ، وهى غير موجودة فى الواقع ، فلن نصل اذن الى شىء موجود •

ويقتر ابن تيمية أنه اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات والكليات انما تكون فى الازهان لا فى لاعيان وليس فى الخارج الا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شىء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلا انما يعلم به أمور مقدرة فى الازهان لا تتحقق فى الخارج أصلا •

يقول ابن تيمية : وأى كمال للنفس فى مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية اذا لم نتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية • وأى علم فى هذ ارب العالمين الذى لا تكمل النفوس الا بمعرفته وعبادته محبة وذلا (٦) يقول تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » وهكذا فان مبحث الوجود ولواحقه — وهو مبحث العلم الاعلى — لا يمكن التوصل اليه بالكليات •

(٦) الرد على المنطقيين ص ١٣٢ وايضا السيوطى : صون المنطق ص ٢٣٦ وما بعدها •

ولقد طبق ابن تيمية فكرة عدم افادة البرهان العلم بالثبوتات على ثلاثة مباحث فى الانهياك : الوجود وقسميه — واجب الوجود ويمكن الوجود ، وفى المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئا .

واذا كان البرهان نفسه — المستند الى قضية كلية — لن يؤدى الى اثبات واجب الوجود ويمكن الوجود وهما اعيان موجودة فى الواقع ، فانه من ناحية اخرى .ستستند عليه آراء اليونانيين الميتافيزيقية كالقول بموجودات مطلقة أو مجردة لا وجود لها ولا اثبات فى الواقع وأهم تلك الموجودات هى الماهيات المجردة من حيث هى (*) ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها فى الحقيقة ، فليس فى الخارج الانسان من حيث هو ولا الوجود من حيث هو ولا السواد من حيث هو .

ويذكر ابن تيمية أنه ما كان للانبيا أن يستدلوا على الرب بقياس أرسطو ، اذ لما كان الرب لا يستوى مع غيره تحت كل فقد أصبَحَ من المحال أن يشترك معهم فى قضية كلية حسب ما يقتضيه قياس الشمول .

وكنا قد أوضحنا أن ابن تيمية قد دافع بشدة عن يقينه النقضيا المتواترة كدفاع عن يقينية الحديث الشريف وقبوله كمصدر للفكر والتشريع ويعتبر انكار المتوترات .واحد من أصول الاتحاد والتكفر . وكان يعتبر الحس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول ، وأن الكلية اليقينية — مقدمة البرهان ونتيجته — كأساس أو مصدر للعلم

(*) مثل نظرية المثل الاطلاطوفية أو الاعداد المجردة لدى الفيثاغوريين وغير ذلك .

فى الاعيان ومن ثم فلا فائدة على الاطلاق للكلية والكلية لاتوجد
الا فى الازهان ، فالبرهان اذن لا يوصل الى العلم بشئ موجود (٧) .

واذا كان ابن تيمية — من الناحية العامة — لم يقبل القضية
الكلية اليقينية — مقدمه البرهان ونتيجته — كأساس أو مصدر للعلم
فانه يعتبر ذلك الاساس هو (الحس) أو (التجربة) ، واذا كان
ابن تيمية يعول كثيرا على القضايا الجزئية سابقا فى ذلك كذا من
يكون ومل فى جعلهما التجربة او الاستقرار أساس المعرفة ، أقول
انه بالرغم من ذلك فاننا نلاحظ أنه يعترف بفائدة القضية الكلية فى
نطاق الرياضيات والدينيات . ويذكر ابن تيمية أن فكرة الكلى من
أخص صفات العقل التى فارق بها الحس ، فالحس لا يعلم الا
معينا والعقل يدركه كليا مطلقا (٨) فالحس اذن لا يدرك الا الجزئى
والعقل يتجاوز الجزئيات الى الحكم على الكلى العام

ويرجع السبب الى اعتراف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية فى
نطاق الدينيات على وجه الخصوص الى أنه وجد فى تراث مجمل عليه السلام
قضايا كلية ، فاضطر الى القول بأنه « فى المواد المعلومة بأقوال
الانبياء يظهر الاحتياج الى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا
الكلية قول الرسول عليه السلام أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام . » (٩) .
ولكن ابن تيمية يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظما على طريقة
أرسطو فى القياس ، وانما هى من « جوامع الكلم » فليست هى
قضية كلية وانما هى كلمات جامعة .

(٧) انظر المرجع السابق .

(٨) السيوطى صون المنطق ص ٣١٨ .

(٩) ابن تيمية : الرد ص ١١١ ، والسيوطى : صون المنطق ص ٣٢٥ .

ويجدر بنا قبل التعرض لاهم أنواع الاستدلال التي اقترحها
ابن تيمية أن نذكر أهم اعتراضاته على صور الاستدلال الارسطي
في ايجاز •

ونلاحظ أن نقد ابن تيمية لصور الاستدلال الارسطي في نواح
ثلاثة :

١ — من حيث ائصال البعض منها الى اليقين والبعض الآخر
الى الظن •

٢ — من حيث حصر صور الاستدلال في ثلاثة فقط (القياس
— الاستقراء — التمثيل) •

٣ — بصدد القياس الارسطي واستناده الى فترة الحد
الوسط •

واذا كان أرسطو قد حصر صور الاستدلال الارسطي في ثلاثة
فقط كما أسلفنا وجعل القياس وحده هو الموصل الى اليقين بينما
يفيد كل من الاستقراء والتمثيل الظن ، فإنه قام بهذه التفرقة على
أساس من النظر الى الناحية الصورية • ومن ثم فإن القياس الارسطي
ان كان صوريا بحتا كان هو وحده اليقيني ، بينما يستند الاستقراء
والتمثيل الى مادة القضايا لا صورتها •

أما ابن تيمية الذي يخالف النزعة الصورية في المنطق وينهج
فيه نهجا ماديا تجريبييا فيرى أن اليقين أو الظن انما يرجعان الى
مادة الاستدلال لاصورته • ومن ثم فإنه اذا كانت مادة مندمتي
القياس ظنية كانت نتيجة ظنية ، كذلك قياس التمثيل اذا كانت مادته
يقينية كانت نتيجته يقينية ، فقياس الشمول وقياس التمثيل سواء
من حيث افادة اليقين أو الظن • كذلك يتشابه القياسان في انسورة

فاذا كان الحد الاوسط فى قياس الشمول هو الذى يمكن من حمل الحد الاكبر على الاصغر فى النتيجة فان ما يسمى فى قياس التمثيل العلة أو الجامع أو المناط هو الذى يمكن من قياس الفرع على الاصل لانه الوصف المشترك بينهما + فاذا قلنا فى قياس التمثيل : النبيذ حرام قياسا على الخمر التى حرمت لانها مسكرة فان هذا لا يختلف عن قولنا :

كل نبيذ مسكر
= كل مسكر حرام
∴ كل نبيذ حرام

فالصورتان من الاستدلال اذن تؤديان الى نتيجة واحدة ، والنتيجة فى الحالتين بيقينية اذا كانت المادة يقينية وظنية اذا كانت المادة ظنية + ولا يعترض على ذلك بأن العلة الجامعة فى قياس التمثيل قد تكون غير مؤثرة وبالتالي تصبح النتيجة ظنية لان الاصوليين قد أفاضوا فى البحث فى تأثير الوصف فى الحكم أوفىما يسمى مسالك العلة — كما سنوضح — كى تكون مؤثرة ويكون التمثيل يقينيا ، بل ان اليقين فى قياس التمثيل أقوى منه فى قياس الشمول لان هذا الاخير يستند الى قضية كلية — لا نصل الى العلم بها الا بعد الوصول الى معرفة جزئياتها + ولما كان قياس التمثيل يستند الى الجزئيات المتحققة فى الاعيان كان العلم بواسطته أولى وأسبق من العلم بقياس الشمول +

هذه النتيجة التى وصل اليها ابن تيمية لازمة عن اعتبار القضية الجزئية سابقة على الكلية + كما ترجع عدم تفرقه بين القياس والتمثيل من حيث النظر أو اليقين الى نظرتة الى الجانب المادى

من المنطق دون الصورى • أما دفاعه عن يقينية التمثيل فذلك لانه
منهج الاصوليين فى الفقه والاحكام الشرعية ، فالقول بظنية القياس
التمثيلى يؤدى الى هدم أصليين من أصول التشريع فى الاسلام
وهما الاجتهاد والقياس •

ويذكر ابن تيمية أن حصر أرسطو صور الاستدلال فى ثلاثة
فقط هو تحكم غير مجد ومضيق لقدرات العقل وملكاته الواسعة
فى الاستدلال والبرهان •

واذا كان القياس الارسطى يستند الى فكرة الحد الاوسط
بوصفه العنصر الاساسى فى العملية القياسية لانه يمكن من حمل
الحد الاكبر على الاصغر ، لذلك يوجه ابن تيمية النقد اذ يمكن أن
نصل الى نتيجة دون حاجة الى أن نصوغ البرهان فى قياس أو أن
نستند الى حد أوسط ففى قولنا :

كل انسان فان

سقراط انسان

∴ سقراط فان

فانه يكتفى بالقول : سقراط فان لانه انسان ، بل ان هذا
النوع من القياس هو أكثر أنواع الاستدلال استعمالا مستقراط
مقدمتين دون زيادة أو نقصان تحكم محض اذ ليست العبرة بالندسياغة
أو بالالفاظ وانما بالمعانى العقلية • والقياس انتقال من العام لى
الخاص فكنه استدلال بالخفى على الجلى وهذا البرهان فاحصر •
فانه تبعا لنزعة ابن تيمية الاسمية تاتى الكليات لاحقة على أفرادها،
ومن ثم كيف يستدل بالكل — وهو هنا المقدمة الكبرى — على الجزئى

ويقصد بها النتيجة بينما الأخيرة أكثر وضوحا من الأولى ولذا ينتقد ابن تيمية اشتراط مقدمة كبرى كلية فى كل قياس لان العلم بالنتيجة ممكن بدون توسط البرهان أو الاستناد الى مقدمة كبرى •

ولا يكتفى ابن تيمية بنقد حصر صور الاستدلال فى ثلاثة انما يقدم فى الجانب الانشائى من منطق صور الاستدلال لا تريد فقط عما ذكره الفلاسفة الذين تابعوا أرسطو بل تتسق مع منطق ابن تيمية فى أن يقينية الدليل راجعة الى المضمون أو المادة لا الى الصيغة أو الصورة ، كما تتسق مع منطق فى الاستدلال الى الوجود العينى لا الذهنى الكلى • وإذا كانت تلك الصور الاستدلالية الجديدة التى يذكرها ابن تيمية ليست ابتكارا جديدا له وانما هى مستتبطة من القرآن الكريم الا أن براءة ابن تيمية تأتى فى التنبيه انى مثل تلك الادلة القرآنية العقلية الرائعة التى هى دستور الاسلام والمسلمين بدلا من التمسك بصيغ نظرية جوفاء وقوالب جامدة •

لقد استدلل القرآن على الله تعالى — وقضية وجود الله هى القضية الوجودية الكبرى التى تشغل بال الفلاسفة — بالآيات ، والآية هى العلامة أو هى الدليل الذى يستلزم ذات المدلول ومن هذه الآيات أو الادلة ما يلى (١٠) :

١ — الدليل الحاضى : اذا كان التقسيم حاصرا وكانت أجزاء التقسيم فاسدة غداً واحدة فلا يبقى الا أن يكون هذا التقسيم صحيحا يقول تعالى : « أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون » استفهام استنكارى يشير الى أن الخلق من غير خالق ممتنع فى بداهة

(١٠) انظر ابن تيمية : الرد ص ١٦٣ وما بعدها ، والسيوطى : صون المنطق ص ٢٥٢ •

العقول وخلق أنفسهم أشد امتناعا ، فلا يبقى الا أن يكون لهم خالق .

٢ — دليل الخلف : للاستدلال على صدق قضية ما يستدل على كذب نقيضها أو ما يلزم عن نقيضها من فساد ، يقول تعالى « لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدنا » ، « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » .

٣ — دليل العلية : وهو الاستدلال على الله تعالى بآثاره في الخلق ، يقول تعالى : « سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ، « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب » .

٤ — دليل الاولى : للاستدلال على شيء يذكر ما هو أولى منه : « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها انذى أنشأنا أول مرة وهو بكل خلق عليم » فاستدل الله على البعث بما هو أولى منه وهو الخلق لأول مرة .

« أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » استفهام تقريرى يدل على أن خلق السموات والأرض وهم يؤمنون به أولى من خلق أنفسهم .

وهكذا استخلص ابن تيمية من آيات القرآن الكريم أنواعا من الاستدلالات ليست بقياس ولا استقراء ولا تمثيل ، وهى أدلة مادية وليست صورية وليست نهى وقفا على القرآن أو قفا على الاستدلال على وجود الله أو اليوم الآخر ، وانما يرى أن أهل العلم وعامة

الناس ممن لم يفيديوا أنفسهم بمنطق أرسطو يستخدمونها في مجال العلم وفي الحياة العادية •

أما بالنسبة لموقف الأصوليين من الاستدلال فقد سبقت الإشارة الى أن القياس الارسطي يمثل قمة النسق المنطقي لديه حيث ما يطلق على العام يطلق على الخاص وما ينفي عن العام ينفي عن الخاص وحيث يعبر القياس عن صورة الفكر ، أما لدى الأصوليين والفقهاء الذين كانوا يعالجون مشكلات الحياة ليطبقوا عليها الاحكام الشرعية فان العلية هي قمة النسق المنطقي لديهم من حيث أن الاحكام الشرعية في المعاملات الجارية تهدف الى مصلحة أو لعدة • ويظل الحكم قائما اذا كانت العلة مؤثرة ، أما اذا لم تؤثر العلة أو وجدت علة أخرى تبطلها وتعارضهما فان الحكم الشرعي يتوقف العمل به أو يتغير ومن ثم فانه في مقابل منطق أرسطو حيث ما ينطبق على العام ينطبق على الخاص ذهب الأصوليون الى أن كل تعميم يحتاج الى تخصيص ومن أمثلة ذلك :

١ — أجاز الرسول ﷺ شهادة الاقارب في القضاء ، والعدة المؤثرة هنا هي ايثار الحق على القرابة فلما آثر الناس أهلهم وذويهم على قول الحق بعد عهد الرسول أو قف الفقهاء العمل بالحكم ايقاف الحد علة معارضة هي الحرمان من الحقوق •

٢ — أو قف عمر حد قطع اليد على خادم سرق سيده الذي حرمه أجره ، فعلة قطع اليد هي اغتصاب الحقوق حال السرقة فوعلة ايقاف الحد علة معارضة هي الحرمان من الحقوق •

٣ — كل من نذر نذرا لا بد أن يوفيه والعدة هي التقرب الى

الله تعالى ، فاذا زالت العلة حال من اراد أن ينذر نذرا فى معصية زال معلولها فلا يصح النذر •

ونلاحظ من جهة أخرى ان القياس الاصولى يختلف عن التمثيل الارسطى مع أنهما من طبيعة واحدة أى الانتقال من جزئى الى جزئى • وفى الحقيقة ان هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وما يؤيدان اليه •

ان هناك وجهين أساسيين للاختلاف بين القياس الاصولى والتمثيل الارسطى :

أولا ، ان المتكلمين جميعا وكثيرا من الاصوليين — قبل عصر الغزالى — اعتبروا القياس الاصولى أو قياس الغائب على أنشاهد موصلا الى اليقين (١٢) •

أما التمثيل الارسطى — كما سبقت الإشارة — لا يفيد الا الظن •

ثانيا : أن الاصوليين أرجعوا القياس الى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين قام على أساس منهما المنهج الاستقرائى فى العصر الحديث خاصة عند بعض الفلاسفة التجريبيين الانجليز مثل ديفيد هيوم وجون ستيوارت مل (١٣) وهما قانون العلية ويتلخص فى أن لكل معلول علة — أى « أن الحكم ثبت

(١١) السيوطى : صون النطق ص ٢٣٢ ، الايجى : المواقف ص ٤٠ •

(١٢) انظر ، د• محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ٧٤ ومابعدها . طبعة بداءت ١٩٦٦ •

فى الأصل لعلّة كذا » (١٣) فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار •
وكذلك قانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، ومدلوله أن العلّة
الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولا متشابهها ،
أى القطع بأن العلّة — علّة الأصل — موجودة فى الفرع فاذا ما
وجدت انتجت نفس المعلول •

فاذا كنا قد وجدنا الاسكار فى الخمر وجدنا التحريم ، ثم
وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه •
فهناك اذن نظام فى الاشياء واطراد فى وقوع الحوادث • ونلاحظ
أن القياس عند الاصوليين نوعان أو قسمان ، قسم يقوم على أساس
الارتباط العرضى وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى • والنوع
الثانى من أنواع القياس هو المخوذ به بين عامة الاصوليين ، ويتكون
من أركان أربعة :

١ — الأصل : وهو ما تفرع عليه غيره وهو ثابت بالنص ولذا
يسمونه الشاهد أو المقيس عليه (مثل تحريم الخمر) •

٢ — الفرع : وهو ما تفرع على غيره وهى حالة لم يرد فيها
نص ويسمونه الغائب أو المقيس (مثل النبيذ) •

٣ — العلّة : وهى الوصف الجامع بين الأصل والفرع
(الاسكار) •

٤ — الحكم : وهو نتيجة لقياس أى ما ثبت للفرع بعد ثبوته
للأصل (تحريم النبيذ) •

(١٣) الزركشى : للبحر المحيط ج ٥ ص ١٢٥ •

وإذا كان الأصوليون قد اهتموا بالقياس القائم على أساس على فان ذلك كان دافعا لهم الى البحث عن العلة وعناصرها ومدى ترتب المعلول على العلة ومسالك العلة وما الى ذلك .
ولما كانت العلاقة بين العلة والمعلول ليست على درجة واحدة من التأثير أو الضرورة قام الأصوليون بتقسيم العلة باعتبار ايجابها معلولها الى خمسة أقسام : علة تفضى الى المعلول قطعا ، وعلة تفضى اليه ظنا ، وعلة تفضى اليه شكّا ، وعلة تفضى اليه وهما ، وعلة لا تفضى الى المعلول بتاتا (١٤) . ثم أفاضوا النظر واستقصوا البحث في شروط العلة من حيث أنها الأساس الذي يستند اليه الاجتهاد — المصدر الثالث للتشريع .

أما عن أهم شروط العلة فهي كالتالى :

١ — أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم لان الحكم معلول لها بل ان الحكم قائم لاجلها دون شىء سواها (القتل العمد علة القصاص — شرب الخمر علة الاسكار) .

٢ — أن تكون العلة وصفا منضبطا غير مضطرب ، أى أن تكون الحكمة من التشريع ظاهرة غير خفية والا لا يمكن نقلها الى الفرع .

٣ — ألا تكون « معترضة » بعلل أقوى منها (انظر الامثلة السابقة للاحكام التى أوقف العمل بها لعلل أقوى منها) .

٤ — أن تكون العلة مطردة ، أى يدور المعلول مع العلة وجودا وهى تشبه طريقة التلازم فى الوقوع عند مل .

(١٤) الشوكانى : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ص ١٩٣ طبعة القاهرة ١٢٤٧هـ وايضا أبو عبد الله المالكي التلمسانى : مفتاح الوصول الى علم الاصول ص ١٠١ طبعة تونس ١٣٤٧هـ .

• — أن تكون العلة منعكسة ، أى كلما انتفتت العلة انتفى الحكم أى يدور المعلول مع العلة عدما • على أن هذا لا يمنع أن يكون للمعلول الواحد علتان ، فتحریم الزواج ليس معلولا للقرابة وحدها وانما المصاهرة والرضاع •

ولقد سبقت الاشارة الى أن الاحكام الشرعية انما شرعت لصالح العباد هذا فى المعاملات حيث الاحكام توفيقية أو معللة ، أما معظم أحكام العبادات فهي ليست على لانها توقيفية • ولما كان المصدر الثالث للتشريع الاسلامى ونعنى به الاجتهاد يستند الى القياس الاصولى ويستند هذا الاخير بدوره الى العلية فقد استقصى الاصوليون النظر فيها وتقسيمها من حيث القوة والضعف أو اليقين والظن •

ولقد وردت الاحكام الشرعية فى القرآن أو الحديث أحيانا مقرونة بعلة كاجازة الافطار فى رمضان للمريض أو المسافر « يريد الله بكم اليسر » ، ولكن تلك الاحكام تأتى فى أحيان أخرى غير مقترنة بعلة فكان لزاما على الفقهاء والاصوليين استقصاء النظر والبحث فى علل هذه الاحكام لامكان قياسها على غيرها التى لم يرد فيها نص • وقد سمي هذا البحث مسالك العلة وأهم هذه المسالك أو القوانين المستنبطة من الاحكام ما يأتى :

أولا السبر والتقسيم :

ويقصد به حصر جميع الاوصاف التى توجد فى الاصل وذلك بعد سبر أو فحص ما يصلح ثم ابطال ما لا يصلح مثال . تحريم الخمر مثلا هل لعل لونها أو كونها سائلا أو كونها من العنب أو

الاسكار • انه بعد حصر جميع هذه الاوصاف تسقط جميعا ماعدا
الاسكار •

مثال آخر : قصر الصلاة وقت السفر هل ذلك لمجرد السفر
أم للمشقة اللازمة عن السفر ؟ انه يلزم عن القول النانى أن سفر
العصر الحديث الذى لا مشقة فيه لا يجيز تقصير الصلاة •

ثانيا : الطرد والعكس والدوران :

الطرد هو مقارنة المعلول للعلة طردا • أى اذا وجد المعلول
وجدت العلة ، والعكس هو انتفاء المعلول لانتفاء العلة ، والدوران
هو ملازمة المعلول للعلة وجودا وعدما أى طردا وعكسا • وهذه تقابل
الشروط الثلاثة عند مل على التوالى : التلازم فى الوقوع — التلازم
فى التخلف — التلازم فى الوقوع والتخلف معا •

ولقد عرف الاصوليون أن الطرد أى التلازم فى الوقوع وحده
لا يكفى اذ قد يوجد اقتران دون علية كاقتران الجوهر مع العرض
أو الليل والنهار • كذلك قد تتفقى العلة ولا يتفقى معلولها وذلك
اذا كان الحكم معلولا لاكثر من علة كتحريم الزواج بسبب القرابة
أو المصاهرة ولذا قال الاصوليون بوجوب الطرد والعكس معا
ويسمونه الدوران أو الجريان ويذكرون لذلك المثال الآتى :

ان عصير العنب قبل أن يدخله الاسكار ليس بحرام قطعا ،
فاذا ما دخله الاسكار كان حراما اجماعا ، فاذا ذهب عنه الاسكار
ذهب عنه التحريم • فلما دار التحريم مع الاسكار وجودا وعدما
ثبت لنا أن الاسكار هو علة التحريم • ويستند الدوران عند
الاصوليين الى التجربة كما نعلم بالتجربة أن قطع الرأس يستلزم

الموت حتما • ويقوم علم الطب على فكرة الدوران اذ يدور الشفاء من بعض الامراض مع تناول بعض الادوية وجودا وعدما •

ومن الملاحظ اعتراض بعض الاشاعرة على فكرة العلية ودوران المعلول مع العلة وذلك لاسباب كلامية ، اذ لا ضرورة عندهم بين العلة والمعلول فليست العلة الا سببا مناسبا لان الله تعالى عندهم هو العلة الحقيقية لكل الظواهر ، ويعارضهم المعتزلة ومعظم الاصوليين فى انكارهم للعلية •

ثالثا : تنقيح المناط :

أى تمييز العلة ، وتنقيح أى تهذيب أو تمييز ، والمناط هو ما أنيط به الحكم أى أن الحكم معقود بسببه ويكون ذلك بالحذف والتعيين ، وهذه الطريقة تقابل طريقة البواقي عند من • فاذا كان للحكم أو الظاهرة عدة أوصاف فانه يحذف ما لا يكون سببا للحكم ويناط الحكم للوصف المتبقى فتكون هى العلة • ويرى بعض الاصوليين أن لا فرق بين تنقيح المناط وبين السبر وانتقاسيم بينما يراه البعض مرحلة نهائية لا بد منها للثبوت من العلة •

هكذا قدم الاصوليون أبحاثهم فى العلية وشروطها وكيفية استنباطها وقد سبقوا المناطقة المحدثين الى ذلك وعلى رأسهم جون مل ، الامر الذى يدل على النزعة التجريبية العملية فى منطقتهم مما مهد لازدهار بعض العلوم التجريبية لدى العرب والمسلمين كالطبيعة والكيمياء •

تعقيب :

ناقشنا فى ايجاز أهم التصورات الاسلامية حول المنطق لايوصفه ترفا عقليا وانما بوصفه حاجة ملحة تفرضها مقتضيات واقع ومتغيرات حياة • واذا كنت قد تعرضت فى هذا الشق من الدراسة للمنطق الاسلامى — ان جاز هذا الاصطلاح — بوصفه منهجا وسلوكا فليس ذلك الا لكونه فى الحقيقة هكذا فهو منهج سلوك • وربما أكون قد عبرت بلفظ (سلوك) ولم أقل (تطبيق) لان دائرة السلوك — فى تصورى — أوسع وأشمل من مجال التطبيق ، فربما دل لفظ (تطبيق) على أن هناك مجالات مادية هى التى يكون التطبيق صالحا لها ، ولكن اعتباره سلوكا فانه يشمل مجال الانسان فى المقام الاول • واذا ما عدنا الى ما سبقت الإشارة اليه فى أول هذا الجزء الخاص بالمنطق الاسلامى فاننا نسلم بأن فى المنطق عمومية هى تلك التى تعبر عن استنباطات عقلية عامة يجمع عليها — ويذعن لها — جميع البشر بوصفه القواعد المنظمة للفكر الانسانى فلا يشتد ولا يجنح ونستطيع القول بأن المسلمين لم يشذوا عن تلك القواعد بوصفهم بشرا ، ولكن فى الفكر الاسلامى تميزا ونفردا مرتبطا باكثر من عنصر مشكل للحضارة الاسلامية أهمها على الإطلاق عنصر الدين • ولا بأس من التأكيد مرارا على أن هذا الفكر (اسلامى) وأن هذه الحضارة (اسلامية) فكأن الدين اذن هو الركيزة الاساسية التى أمدت مفكرينا بمعطيات كثيرة أنارت لهم طريق البحث والتفكير • ومن خلال هذا يمكن أن نشير الى الملاحظات التالية :

١ — ان هجوم كثير من المسلمين على المنطق الصورى الارسطى لم يكن لمجرد الهجوم عليه بقدر ما كان نتيجة تعارض واضح بينه وبين العقيدة الاسلامية منهجا وموضوعا • فليس بخاف

سبب اقتدار الشريعة على تفريخ الاحكام لما يتعرض له المسلمون فهي منزلة من السماء ، ومزودة بأسباب البقاء ، مقدور لها الخلود بخصائص العالمية والابدية والسمو فلا تنقص ولا تزيد • « صنع الله الذى أتقن كل شئ » فاقترنت النصوص على الاسس التى تقوم عليها الاحكام مع الاتجاه الى التحديد — بالتفصيل القليل — فى العبادات مثل الصلاة والزكاة والحج وما يلحق بها من المواريث والزواج والطلاق — وما اليها فهي ليست بحاجة للتطور فهي علاقة الله بالناس واكتملت أصولا وفروعا « اليوم أكملت لكم دينكم » بنصوص القرآن والسنة • فلم يبق اذن لبشر بعد الرسول أن يضيف جديدا وفيما عدا ذلك اتجهت النصوص اتجاه اذيجاز المفتوح نحو المستقبل ، لتسع التغير والتطور تبعا لحاجات مختلف البيئات فى كل عصر ولتجعل أولى الامر فى سعة من أمرهم يفصلون ويفرعون حسبما يلائم أحوالهم •

٢ — يوضح لنا ذلك أن النصوص الدينية لدى المسلمين لم تحل دون اجتهاد قائم على فهم لمتغيرات حياة المسلمين وواقعهم العملى المعاش • وتلك مسألة بالغة الاهمية ان دلت على شئ فأنما تدل على تشجيع للاسلام لروح الابداع والاجتهاد ومن ثم قامت أمة وازدهرت حضارة باعتبار أن العقل المبدع هو رمز تلك الحضارة وعنوانها • وليس من شك فى أن الحضارة الاسلامية فى أزهى عصورها لم تبلغ تلك المكانة الرفيعة وذلك الشأ والعظيم الا لاستنادها الى دعامتين أساسيتين : الدين والعقل المبدع ، أو لنقل الدين المشجع لابداع العقل • والدليل على صدق هذه المقولة أن الحضارة الاسلامية أبان ضعفها افتقدت كثيرا الحماس الدينى والفهم الواعى لنصوص الدين ، كما افتقدت فى الوقت عينه الاهتمام

بدور العقل الخلاق فى تطوير نظرة المسلمين وادراكهم لظروف العصر المتجدد .

٣ — منهج البحث عند معظم مفكرى الاسلام ارتبط لديهم ارتباطا وثيقا بعلوم الدين والدنيا ، وفى ضوء هذا المنهج النابع من واقع الامة الاسلامية نشأت علوم وازدهرت فنون وتأسست دراسات ولعت اسماء فى شتى جوانب الحضارة الاسلامية (١) . ولم يكن ليحدث كل هذا لو لم تكن هناك (نظرة منهجية) و (خطة عقلية) هى بمثابة الوسيلة المبلغة للغايات . وتأتى عبقرية هذا المنهج لاكثر من سبب فى تصورى :

(أ) انه لم يكن اطارا نظريا خلوا من أى مضمون واقعى ، كما انه لم يكن عبارة عن قوالب جامدة يحاول البعض أن يكيف وفقا لها حقائق أكبر ووقائع أشمل .

(ب) انه جاء مستتبطا من روح الدين الاسلامى ، معبرا عنه ، رافعا لواءه القائم على تمجيد دور العقل البشرى فى صنع الحضارة العالمية ، والفكر أحد الجوانب الهامة لتلك الحضارة .

(ج) أنه مزج بين الخصوصية والعمومية أو بين التفرد والشمول ، كما أنه جاء صالحا للتطبيق فى مجال العلوم الدينية (أصول الدين — الفقه — الحديث — التفسير وغيرها) وفى مجال العلوم الدنيوية (الطبيعة — الكيمياء — الصيدلة — الفلك النبات وغيرها) .

(١) راجع بحثنا عن « علماء المغرب الاسلامى ودورهم الحضارى فى مجال العلم » .

عن بعض نزعات التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث :

لقد درجت بعض الكتب والدراسات على اعتبار الفكر الاسلامى مرحلة منقضية وفترة تاريخية سبقت وتوقفت بانتهاء عصر ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) ومعنى ذلك — عند أصحاب هذا الاتجاه — أن تاريخ الفكر الاسلامى ليس مستمرا وموصول الحلقات ، وانما فقدت احدى حلقاته — ربما الى مستقبل بعيد — فوقف عند مرحلة (التراث) أو (الذكرى) • وأحسبنى مختلفا جملة وتفصيلا مع ذلك الرأى مع الاخذ فى الاعتبار بعض النقاط التالية :

١ — ان تلك النظرة أشاعها بعض المستشرقين الموتورين ضد الاسلام والفكر الاسلامى وتبناها — للأسف الشديد — بعض الباحثين فى مجال الفكر الاسلامى • ومؤدى تلك النظرة أن الاسلام برحابة قيمه ومبادئه قد جف معينه ، وأن الفكر الاسلامى بتعدد رجالاته وتياراته قد نصب عطاؤه •

٢ — اننى أسلم — للحق وللامانة — أن هناك فترة زمنية اعترأها الضعف بالنسبة لفكرنا الاسلامى ، ولكن تلك الفترة الزمنية لم تطل وهى اذا طالت لم تدم • ومن جهة أخرى لا ينبغى أن نظلم الفكر الاسلامى فى هذا الصدد ، فهو وان أصابه ضعف فقد أسبابه ما أصاب الامة فى تاريخها السياسى والاجتماعى والثقافى والدينى والاقتصادى • فكان الضعف والتدهور اللذين لحقا بالفكر الاسلامى ليسا سوى مظهرين لضعف عام حل بالامة الاسلامية وشمل كافة مظاهرها • وغنى عن البيان أن هذه الامة قد نكبت على مدى تاريخها الوسيط والحديث بما لم تنكب به أمة غيرها • ومع تسليمى بمدى عنف تلك الهجمات الشرسة التى هزت كيان الامة عسكريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وهى كلها غايات استعمارية اختلفت الوسائل

المؤدية اليها ، أقول بالرغم من اعترافى بكل هذا الا أن الاخطر منها جميعا فى تصورى هو الرغبة الملحة لكافة القوى الاستعمارية فى (تغييب وعى) الامة الاسلامية * ان أمة فاقدة الوعى لا تنهض بأسباب التقدم والحضارة ولا تتقوى على مواجهة أخطائها وذلك قمة الخطر .

ومن ثم لاحظنا فى اطار هذا (المخطط) غيابا لدور العقول فى مواجهة المشكلات والتحديات وشاعت بدلا منه روح الخرافات والغيبيات *

٣ — اذا اعتبرنا أن الفكر الاسلامى — وخاصة فكر ملاسفة الاسلام — قد تقلص دوره بانتهاء عهد ابن رشد وتحت وطأة الهجمات العنيفة التى وجهها الغزالى الى الفلسفة والفلاسفة من خلال كتابه (التهافت) الا أن ذلك لا يقوم دليلا على أن تلك الفترة الزمنية الطويلة قد خلت من محاولات فكرية جادة فى محيط الفكر الاسلامى صحيح أن تلك الفترة افتقدت فياض المذهب الفلسفى المتكامل ، ولكن من الظلم البين قصر ذلك فقط على الفكر الاسلامى * ان تاريخا ممتدا من عمر الفكر الاوروبى ليبدل على تقلص عصر (المذاهب الفلسفية الكبرى) كما كانت عند ديكارت و هيوم وكانط وغيرهم * تلك اذن كانت سمة عامة فى الفكر العالمى الحديث والمعاصر ، والفكر الاسلامى صورة من صور هذا الفكر الانسانى *

ونلاحظ أن كثيرا من الكتابات والدراسات فى الفترة الاخيرة تعطى اهتماما كبيرا بما يسمى بالتجديد أو المعاصرة ، وهذان المفهومان بدورهما وثيقا الصلة بمفهومين مكملين وهما التراث أو الاصاله * ولما كانت هذه الصفحات نتناول قضية (التجديد) من خلال نماذج

من الفكر المنسازمي الحديث ، فقد لزمتم الإنسانية أنى المسألة برمتها
أو من خلال سُقيها (*) .

ان التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي (ماديا كان أو
معنويا) داخل الحضارة السائدة ، فهو اذن قضية موروث وفى
نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات . ونلاحظ
أن (التراث) سابق و (تجديد التراث) لاحق ، التراث هو نقطة
البداية كمسئولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو اعادة تفسير التراث
طبقا لحاجات العصر ، فالقديم اذن يسبق الجديد والاصالة أساس
المعاصرة .

والتراث والتجديد يعبران عن موقف طبيعى للغاية ، فالماضى
والحاضر كلاهما معاشان فى الشعور ، ووصف الشعور هو فى نفس
الوقت وصف للمخزون النفسى المتراكم من الموروث فى تفاعله
مع الواقع الحاضر ، اسقاطا من الماضى أو رؤية للحاضر . فتحليل
التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب
معيقاتها ، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو فى نفس الوقت تحليل
للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا فى عقليتنا المعاصرة ومن
ثم يسهل علينا رؤية الحاضر فى الماضى ورؤية الماضى فى الحاضر .
فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه
ماض يتحرك، ووصف للماضى على أنه حاضر معاش . ولما كان التراث

(*) اقترن بمفهوم التجديد Modernisme مفهومان اخران هما التحديث
Moderniyation والتغريب westerniyation . ويكاد يتفق
التجديد والتحديث من حيث المعنى والمطلوب ، فالركيزة الاساسية
فى التجديد . هى استلهاهم ماضى الامة وتراثها فى تطوير الحاضر
والمستقبل اما التغريب فمعناه مختلف اذ أن فيه استلهاهما لحضارة
الغرب وتراث الغرب وحاضره فى تطوير الثقافة العربية والاسلامية
ومن ثم فالباون شاسع من حيث المعنى بين التجديد والتغريب .

يسير الى الماضى والتجديد يشير الى الحاضر فان قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس فى الزمان وربط الماضى بالحاضر وايجاد وحدة التاريخ (١) •

ومدخلنا الى قضية التجديد التى نحن بصددھا مؤثران ، الاول منهما هو عبارة بليغة قالها الرائد الفكرى والزعيم الروحى فى الهند الحديثة وهو غاندى • يقول غاندى : « يجب أن أفتح نوافذ بيتى لكى تهب عليها رياح كل الثقافات ، بشرط ألا تقتلعنى من جذورى » • والحقيقة أن تلك العبارة تأتى فى غاية القوة والوضوح والشمول ، فالقول يرمز لفرد أو لامة ، وكلاهما ينبغى عليه أن يفتح على الثقافات الخارجية ينهل منها ويستفيد من حكمته • وتتطلب تلك المسألة قدرا وسطا من التثرب بحيث يسمح بحياة النضج والتقدم والازدهار وفيما عدا ذلك يكون الموت والضياع اما بالموت فى صورة جمود وانغلاق حين نحرم أنفسنا نسائم الاجواء الخارجية المحيطة بنا ، واما بالضياع اذا ما جعلنا تلك النسائم تتحول الى ما يشبه الاعاصير التى تذيب شخصيتنا وتضيع هويتنا •

وأما المؤثر الثانى فهو ما ورد فى الاساطير الهندية القديمة من أن رجلا توفى ولم يترك لابنائہ الثلاثة من الميراث شيئا سوى « بطيخة » أما الابن الأكبر فقد عرض على أخويه الاحتفاظ بها كذكرى موروثه عن أب عزيز • وأما الابن الأصغر فقد عارض ذلك فى حدة وانفعال اذ أن ذلك لن يجلب عليهم الا عفونه ورائحة كريهة قد تؤذيهم ، لذا يجب التخلص منها • وأما الابن الاوسط فقد تمهل وكان آخرهم قولا ، فقد عرض عليهما أن يشتروا جميعا أرضا خالية مجاورة فعجبا لرأيه وهم يناقشون أمر « البطيخة » ميراث

(١) د • حسن حنفى : التراث والتجديد ص ١٧ المركز العربى للبحث والنشر - القاهرة ١٩٨٠ •

الاب ، فأجاب أن نأكل البطيخة ونلقى قشرها ونزرع بذورها في
في هذه الارض بعد شرائها فنخلد ذكرى أبينا ونفتق بما يعود
بالخير على أنفسنا وأهلينا وجيراننا وبما هو باق بعدنا الى أولادنا
وذريتنا •

ونلاحظ من خلال هذا المؤثر الثاني أن رأى الابن الأكبر —
الأكبر التصاقا بالماضى — يمثل طرفا ، بينما يمثل رأى الابن الأصغر
— المنفلت من اطار الماضى — طرفا آخر ، ويأتى رأى الابن الاوسط
اكثر حكمة ورجحانا بما يمثله من انتماء الى الماضى والحاضر معا •
تلك اذن مقدمة قصدنا منها أن تاريخ الامم والحضارات ومعصلة
تراث السلف لا يمكن أن ينطمس لمجرد أنه « ماض » ، كذلك لا يمكن
الاحتفاظ بكل ما فى الماضى من سلبيات — اللهم الا على سبيل أخذ
العبرة — فنكون كمن يحاول أن يسير الى الامام بجسمه بينما رأسه
متجهة الى الوراء فلا يكاد يستطيع التحرك أو التقدم •

المسألة في تصوري أشبه بمعادلة ليست صعبة بحال من الاحوال
طالما أن هناك حكمة في الأخذ والترك ، فلا يمكن تجاهل الماضى
لحساب الحاضر والمستقبل كما أنه لا يمكن الوقوف على أعقاب الماضى
(الخالد) وكل شيء من حولنا يتقدم ويواكب العصر • وربما
كانت مشكلة القديم والجديد أو الموروث والمضاف تمثل أساسا من
أسس الصراع الفكرى فى ثقافتنا المعاصرة • ونلاحظ كذلك أن
معظم مثقفى هذا العصر ومفكره قد انقسموا بازاء ذلك الى سلفيين
ومستقبليين ، ولكن هناك فريقا وسطا بين هؤلاء وأولئك وهذا الفريق
سنختير منه نموذجين ممثلين لقمة حركة التجديد فى الفكر الاسلامى
الحديث وهما الامام الشيخ محمد عبده والنائر المفكر محمد اقبال •
وقبل تناول موقفيهما تفصيلا هناك عدة ملاحظات ينبغى الاشارة
اليها :

١- — ان التجديد دعوة مستمرة للإصلاح وسعى دائم نحو الأفضل ، وهو سمة من سمات التواصل الحضارى بين الثقافات والأمم • وإذا كان التجديد هو عنوان الإصلاح فان الحاجة اليه تكون أكثر إلحاحا إبان الازمات والنكسات فى تاريخ الأمم والحضارات •

٢ — ان التجديد وان كان دعوة مفتوحة نحو التطوير والتغيير إلا أنه لم يخل من قواعد منظمة وحدود تلتزم ، فلا يعنى التجديد طرعا لكل شىء فى سبيل (المعاصرة) • من هذا المنطلق يجب فهم أن التجديد — خاصة إذا ما تعلق بالدين — لا بد له من أسس تنتظمه ، فإذا كان ثمة تجاوز فإنه ينقلب الى (تبديد) وتضييع بدلا من الإصلاح ومن المعلوم أن فى الاسلام أصولا وفروعا ، أما الأصول المتضمنة لوحداية الله تعالى والايمان بكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر فلا مجال للنقض أو التعديل فيها « اليوم أكملت لكم دينكم » ولا يندرج الإخلال بأصل منها تحت مفهوم التجديد • وأما الفروع فهى بدورها تنقسم الى عبادات ومعاملات ، أما العبادات فهى أركان الدين ولا تجديد فى الأركان • وهذا يعنى أنه لا مجال فى الاسلام لحركة اصلاح على نمط البروتستانتية بالنسبة للكاثوليكية • ولكن هل هذا يعنى أن التجديد قاصر على أحكام المعاملات علما بأن بعضها — كأحكام الوارث — قد حددها القرآن تحديدا حاسما لا مجال معه للتعديل فيها ؟

الحقيقة ينبغى ملاحظة أن التجديد ينبثق من اعتبارات ثلاثة :

(أ) تجدد المشكلات وتغير الظروف ، من حيث أن الغاية من التشريع فى الاسلام هى تحصيل الصالح — بالتزام — وأن القاعدة

المرعية هي : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام (٢) . فان كان الالتزام بالنص يؤدي الى ضياع المصلحة المقصودة منه انتفى العمل بالنص في هذه الحالة الطارئة .

(ب) يجب التمييز بين أحكام الاسلام وبين حال المسلمين وتصوراتهم ومعتقداتهم في أى عصر من العصور بعد عصر الرسول فهناك فارق بين الاسلام كدين ذى معتقدات زوحية ومثل عليا أخلاقية وبين الواقع الفعلى لمعتقدات المسلمين وعاداتهم وسلوكهم . وأن هذا الفارق يتسع أحيانا حتى يشكل هوة سحيقة نتيجة لما ران على الفكر من بدع مع توالى العصور وامتزاج الثقافات وتلاقى الحضارات ومن ثم فانه كلما زادت الهوة اتساعا بين أصول الاسلام وأحكامه وبين تصورات المسلمين للعقيدة ازدادت الحاجة الى مصلح أو مجدد ينتشل الناس مما تردوا فيه ويقيمهم على المحجة البيضاء .

(ج) التوفيق بين الاسلام ومقتضيات الحضارة الحديثة .

وهكذا تتكامل في توضيح مفهوم التجديد كل هذه الاعتبارات مجتمعة : حتمية الاجتهاد من أجل التجديد ، وضرورة تخليص فكر المسلمين مما ران على عقولهم من بدع وخرافات ليست من الدين في شيء ، ثم الارتباط بين الاسلام من جهة وبين كل من العقل والعلم من جهة أخرى .

(٢) انظر الجزء الخاص بالمنطق الاصولي من هذه الدراسة .

الشيخ محمد عبده (مجدد فكر ومصلح أمة) * (١)

ان تاريخ الأمم والحضارات لشاهد على أن هناك منعطفات في تاريخ كل أمة يتخللها فترات قوة وازدهار أو فترات ضعف واندحار وبالرغم من هذا التصور من جانبي الا أنه لا يمكن أن يدفعني الى تبني نتائج بعض نظريات فلسفة التاريخ كتلك التي تفترض أن هناك مساراً (جامداً) ومراحل (محددة) لابد أن تسلكها كل حضارة قوية وضعفاً (٢) *

والامة الاسلامية شهدت الجالين : حال القوة والازدهار وحل الوهن والاضمحلال ، الا أن الفترة التاريخية التي واكبت ضعف

(١) * ولد محمد عبده سنة ١٨٤٩ في قرية (مطلة نصر) إحدى قرى محافظة البحيرة من أبوين مصريين متوسطي الحال • وتعلم القراءة والكتابة في منزل والديه دون أن يذهب الى (الكتاب) ، وبعد أن أتم حفظ القرآن ذهب الى الجامع الاحمدى بطنطا ليتعلم تجويده وقواعد اللغة العربية وكاد الصبى أن ينصرف عن العلم ويشغل بالزراعة لولا أن ثبىص الله له أن ينتقى - وهو فى غفلوان أزمة نفسية - بأحد أحوال أبيه (الشيخ درويش) وهو رجل صوفى طيب استطاع أن يوجهه الى المعانى القفسية والذائد الروحية : وأهم حدث فى حياته كان التحاقه بالجامع الازهر حيث انصرف الى العلوم الازهرية وتطلعت نفسه الى علوم جديدة • والتقى بالعلم الاكبر جمال الدين الافغانى حيث تتلمذ عليه وتعلم على يديه كيف يكون ثائرا ومصلحا • ولحد عبده عدة كتابات ضمنها اراءه الاصلاحية من أشهرها (رسالة التوحيد) • وتوفى سنة ١٩٠٥ • راجع سيرته الذاتية بالتفصيل فى اكثر من كتاب منها على سبيل المثال (رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام - القاهرة ١٩٣١) (جرجى زيدان : مشاهير الشرق - القاهرة ١٩١٠) •

(٢) (أحمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث - القاهرة ١٩٤٨)
انظر فى ذلك د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ - مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية •

الامة كانت — للأسف — أطول من الفترة التاريخية التى شهدت
أوج تلك الامة فى الحضارة •

ومن جهة أخرى نلاحظ من خلال تاريخ الامم والحضارات أن
فترات الظلام والضعف والتخلف مهما طال أمدها فهى لا يمكن أن
تظل موصولة • فقد تظهر بعض الشخصيات البارزة التى تصهرها
الازمات والنكسات فتظهر من خلالها معادن الرجال الذين يقودون
أمة ويتزعمون جيلا •

وتاريخ الفكر شاهد على أن نفرا من الفلاسفة والمفكرين ممن
عاصروا فترات ضعف فى أمهم قد عز عليهم أن تتردى تلك الامم
— خاصة ان كانت من قبل صاحبة حضارة — فى ظلمات الجهل
والضلال والتخلف • فنرى مثل هؤلاء الاقطاب يحاولون جاهدين
أن يقللوا أهمهم من عثرتها من خلال محاولة اصلاح الواقع المعاش
(مثل محاولة سقراط اصلاح ما أفسده السوفسطائيون) ، فان لم
يكن يتأتى ذلك فلتكن المحاولة عن طريق اصلاح الغد الآمول وذلك
فيما عرف باليوتوبيات أو المدن الفاضلة (مثل جمهورية أفلاطون
ومدينة الفارابى الفاضلة) (٣) •

(٣) لاحظ اثر البيئة فى صياغة هذين الفيلسوفين لهذه التصورات
المثالية ، فقد عاصر أفلاطون انهزام أثينا (الوطن والحضارة والعلم
والثقافة) أما اسبرطة (التخلف والقدرة العسكرية والهمجية)
فحاول أن يعيد لأثينا طريق حضارتها وسابق مجدها • أما الفارابى
فقد عاصر الدولة العباسية (ذلت المجد والسؤدد) اذ صارت هويلات
متفرقة تزيد فى ضعفها وتفتتها الهجمات المتلاحقة من بعض الحركات
الانفصالية ، ولما عز عليه اصلاح الحاضر طفق يبحث عن حل من
أجل اصلاح المستقبل •

معنى ذلك أن تاريخ الأمة الإسلامية — على وجه الخصوص — لم يكن ليخلو عبر امتداده من مجتدين وقصلحين يحاولون إعادة الأمور الى نصابها اذا اختلت ، ويدفعون بالأمة دفعا الى التطور اذا ما توقفت مسيرتها وجمدت حركتها • ذلك ترجمة وتفسير لارادة الهية جاءت مرة فى صورة تقريرية : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » وجاءت مرة أخرى فى صورة أمر « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » •

وفى تصوورى ان دائرة المعروف والمنكر فى هاتين الايتين لا تقف فقط عند حدود المعروف والمنكر الاخلاقيين بل تمتد لتشمل كل ما من شأنه أن يحدد فكرا أو يجمد ذلك الفكر • إذن كل ما من شأنه أن يغيب وعى الأمة ويعطل طاقاتها العقلية ويمنع المزيد من فهم الدين والدنيا يمكن اعتباره منكرا ، وعلى العكس من ذلك التجديد أو كل ما من شأنه أن يجعل الأمة واعية بماضيها متفهمة لحاضرها ومتغيراتها مترودة لمستقبلها وما قد يكون فيه ، كل ذلك يمكن اعتباره أدخل فى باب المعروف • على أن ذلك لا يجعلنا نذهب مع بعض أنصار التجديد الى التعويل على الحديث المنسوب الى النبى ﷺ : « يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يحدد لها دينها » (٤) •

(٤) جاء ذكر هذا الحديث فى سنن أبى داود ولم يأت فى الصحيحين ، وأورده السبكي فى طبقات الشافعية (ج ١ ص ١٠٤ — ١٠٥ برواية أخرى ولفظ آخر : فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتي يحدد لهم أمر دينهم • ولقد تواترت الروايات على تضعيفه • ويذكر السبكي فى طبقاته أن الامام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال :

ونلاحظ أن سمة تكاد تكون عامة لدى كل من يأخذ على عاتقه مهمة التجديد والاصلاح ، وهى تسرب روح الياس — ولو للخطايا — الى نفوسهم ولكن طاقة الامل الكامنة فيهم سرعان ما تتغلب وتجعل الرجاء حلما لأبد من تحقيقه • وسوف نناقش أهم جوانب التجديد والاصلاح فى فكر الامام محمد عبده من هذه الزاوية • يقول الشيخ محمد عبده : « ان انتقام الله تعالى من المسلمين لإعراضهم عن كتابه وهدى رسوله اتباعا لاهوائهم وشهواتهم ، وما فتنهم به ساداتهم وأمرؤهم ، لا يبلغ حده بدليل أن هذه النقم لا تزال تتجدد وتتعدد • ان المسلمين مصابون بالعقم ، لا يموت أحدهم أصحاب المزايا الكبيرة والاعمال النافعة فيهم ويخلفه مثله ••• لكن ••• اننى أرى فى هذه الشجرة الجرداء ورققات خضر فلا أدري أهى من بقايا الحياة الاولى أم هى بدء حياة جديدة » (٥) •

— وهى محاولة منه فى استنهاض الامة من غفلتها نراه-يصطنع

=

« نظرت فى سنة مائة فاذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ : عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى المائة الثانية فاذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ : محمد بن ادريس الشافعى ، (الطبقات ١ : ج ١ ص ١٠٤) ثم جاء الشافعية بعد ذلك ليضعوا القاضى احمد بن سريج على رأس المائة الثالثة وهكذا • ومع شيوع الخلافات حول تحديد المجدين كل (مائة عام) زاد التشكك فى صحة هذا الحديث • والحقيقة اننى اميل الى القول بأنه لا يخلو زمان من اصلاح ومن مصلحين بغض النظر عن تحديد (المدة الزمنية) التى ينبغى أن يكون فيها ذلك المجدد أو المصلح •

(٥) الامام محمد عبده : مقالة بجريدة المقطم عدد ١٨ مارس ١٩٠٤- (ضمن الاعمال الكاملة للامام محمد عبده) تحقيق محمد عمارة ج ٢ اصلاح الفكرى والتربوى والالهيات — المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ •

أكثر من منهج أو لنقل أكثر من وسيلة في سبيل تحقيق غاية واحدة وهي جعل الأمة الإسلامية في مقدمة الأمم حضارة وفكرا وعلماء . ومن بين تلك الوسائل ما يمكن تسميته بطاقة النبع الداخلي في الثورة على الواقع والتغير نحو الأفضل (٦) . فقرأه يتحدث عن الرجل الذي كان فضله كبيرا عليه (الشيخ درويش) قائلا : « لم أجد اماما يرشدني الى ما وجهت اليه نفسي الا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ومن عبود التقليد الى اطلاق التوحيد ، لقد كشف لي ما كان قد خفى عني مما أودع في فطرتي » .

ونلاحظ أن الشيخ محمد عبده في أكثر كتاباته ومؤلفاته شن حملة شعواء على التقليد أي تقبل آراء الغير دون المطالبة بإقامة الدليل ، ودون الالتفات الى حقوق كل شخص في النظر والفحص (٧) ومن أجل ذلك نراه دائما يشيد بمبدأ (الاجتهاد) أي الفكر المتحرر من كل عائق ، ويحمل على المقلدين الجامدين حتى لنجده يصفهم أحيانا بما يقرب من الكفر والضلال ويقول : ان أبواب الاجتهاد لم توسد كما زعم بعض المسلمين واهمين ، وانما هي مفتوحة لجميع المسائل التي تثيرها ظروف الحياة المتجددة أبدا . ويجب ألا تكون الكلمة الأخيرة للنصوص البالية ولا للسلطات البائدة ، بل للحياة النابضة ولروح التجديد . وتوخى المصلحة العامة

(٦) مصداقا لقوله تعالى : ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم ،

(٧) انظر : للشوكانى : الاجتهاد والتقليد ص ٣ وما بعدها — القاهرة ١٣٤٠ هـ .

(٨) انظر : تفسير عم ص ١٦٩ وايضا جولد تسيهر : مذاهب التفسير الاسلامي

ويذهب محمد عبده في (حاشيته) كما يذهب في (تفسيره) إلى حد التدليل على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعادل انعدام الاعتقاد والايان فيقول : « قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة خصوصا الشيخ الاشعري ، على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن ، وكل من ليس بمستيقن في الاصول فهو على ريب فيها ، وكل من كان كذلك فهو كافر » (١) .

ونلاحظ أن محمد عبده نظر إلى الازهر بوصفه الداء والدواء معا ، فهو اذا فسد داء ووبال على الامة كلها ، وهو اذا انصلح أمره انصلح أمر الدين والدنيا جميعا بوصفه منارة الدين والعلم التي ينبغى أن يغطي اشعاعها سائر أرجاء الامة الاسلامية وليست مصر وحدها . ولا شك أن مهمة اصلاح الازهر — ليكون هو بدوره مصدر اشعاع واصلاح — ثقيلة على كل من يحاول ذلك .

يذكر الاستاذ أحمد أمين أن كل المحاولات التي سبقت محمد عبده لاصلاح الازهر قد باءت جميعا بالفشل ، لأن كل تلك المحاولات كانت تنبج إلى هامش الموضوع لا إلى أساس الموضوع وكانت عن سبيل استرضاء أهله والخوف من أي قلق واضطراب . والازهريون كانت تتزعهم طائفة ألفت القديم حتى عدته ديناً ، وكرهت الجديد حتى عدته يكفراً ، وعاشت في المغارات فلم ترضوا ، وأفنت عمرها في فهم لفظ ، وتخريج جملة ، وتأويل خطأ ، فلم تر حقائق الدنيا فإذا أتى مصلح سمم أهله الجو حوله ، واحتتموا بالدين يخيفون به الحكومة ، ويكسبون به عامة الشعب ، وخنقوا الطائفة القليلة من شبابها المنازعين إلى التجديد وحرصوا على مراكزهم أن يكتسحها

(١) تفسير عم : ص ١٧٥ ، حاشية على شرح الدواني ص ١٠٣ .

الاصلاح وجاههم أن ينتقل الى يد المصلحين * ويجانب هؤلاء طائفة أخرى تؤمن بالقديم عن صدق واخلاص ولكن عن ضيق أفق ، وغفلة عن الحق ، هم من جنس ما قال أهل الحديث عن بعضهم : « تتطلب دعوتهم ، ولا نقبل شهادتهم » ، فتتجمع كل هذه العوامل ، فيضطر المصلح — أخيرا — الى الانسحاب ان غضب ، أو الإدارة والمسألة بالوجود ان لم يغضب (١٠) *

فى ظل هذه الظروف تكون أهمية (التجديد) خاصة عندما يكون الامل فى التجديد اُسببه بالسراب. ومهدت كل تلك الظروف لان يأخذ ذلك الفتى الازهرى على عاتقه مهمة التجديد ابتداء من داخل الازهر كفكر وطريقة فهم للدين وانتهاء الى تحرير كل فرد من أفراد الامه من سجن الاوهام والاضاليل قبل التحرر من قبضه الاستعمار الخارجى *

واذا كان جمال الدين الافغانى قد قام بدور الرائد فى تلك الحركة الإصلاحية فان محمد عبده وهو التلميذ ليعد أحد مبدعى الفكر الإسلامى الحديث فى مصر * حيث اتخذ التجديد الإسلامى تحت زعامة هذا الشيخ صورة حركة تسعى الى تحرير الدين من أغلال الجمود ، وتتجه الى استكمال اصلاحات توفق بينه وبين مطالب الحياة العصرية المعقدة (١١) *

وهكذا نلاحظ أن (الثورة التجديدية) ان جازت هذه التسمية بدأت لديه من الازهر نفسه بوصفه منارة العلم فى مصر والعالم

(١٠) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ص ٣١٧ مكتبة النهضة المصرية — القاهرة ١٩٤٨ *

(١١) تشارلز آدمز : الإسلام والتجديد فى مصر ص ٤ ترجمة عباس محمود — لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية القاهرة ١٩٣٥ *

الاسلامى أجمع ، فقد كان يعتقد أنه اذا أصلح الأزهر فقد أصلح حال المسلمين • ونستطيع القول بأن محمد عبده عندما حاول الإصلاح فى الأزهر نجده يوجه الإصلاح والتجديد وجهتهما الصحيحة حيث لم يهتم بالشكل — مع أهميته — بقدر ما ركز جهوده فى اصلاح المضمون ، ومن ثم كان التجديد فى الأزهر: الانسان المعلم والمتعلم — المناهج — الادارة • ولقد سارت خطواته الإصلاحية فى الأزهر فى خطين متوازيين رغم ان أحدهما احياء للماضى بترائه العريق ، والاخر استشراف للمستقبل بآماله العريضة •

أما بالنسبة للخط الاول الذى يمثل عنصر التراث أو (الأصالة) فهو عود بالأزهر الى رسالته الهامة والغاية من وجوده • اذ لم يكن المقصود منه ان يكون مسجداً للعبادة ولا أن يكون مدرسة للتعليم فحسب ، وانما أثر الأزهر فى العالم الاسلامى وفى تكوين العقلية الاسلامية أثرا عميقا يفوق أثر المساجد والمدارس والجامعات (١٢) •

الأزهر اذن بوصفه (تراثا) ليس مجرد بناء وانما هو رمز لدين وحامى لعقيدة وصانع وعى ، فاذا ما حدث انحراف بداخله عن تلك (الغاية) التى قصدت منه ، وجب اذن الإصلاح والتحديد والعودة الى (المسار) مع اضافة بعد المعاصرة حتى يكون الأزهر معبرا بحق عن ماضى المسلمين وحاضرهم ، ولا يكون (حاجبا) لهم عن معاشة العصر • أما تعديل (المسار) وتجديد (المسيرة) فهى تتمثل من وجهة نظر محمد عبده فى الامور التالية : أن يكون الأزهر جامعة بالمعنى الصحيح ، يتلقى فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التى تعدهم لان يكونوا رجالا عاملين ، فيكون منهم لمصر وللإسلام

(١٢) انظر ، محمود أبو العيون : للجامع الأزهر — القاهرة ١٩٤٩ •

قضاة ذوو نزاهة ، وأساتذة باحثون ، وعلماء متخصصون ، ومرشدون مخلصون ، يعملون على بث الآراء الدينية السليمة والمعاني الأخلاقية الرفيعة ومكافحة الخرافات والقضاء على البدع والباطيل (٣٠) .

ولقد كان الأزهر اذاك مجرد حشو أدمغة بشروح ومتون وألفاظ لا دلالات لها فضلا عن كونه أشبه بتكية من التكايا أو ملجأ من الملاجئ ، يأوى اليه العجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة (٣١) .

ولقد كانت رغبة محمد عبده أن يكون الأزهر مستقلا عن الحكومة (٣٢) ولكن لما لم يتأت له ذلك حاول أن يستميل السلطان في معاونته على الإصلاح وأعبائه ومتطلباته . ان مثل هذا الإصلاح لابد أن يعتمد فيه المصلح على سلطة قوية تحمى ظهره ، والاكان كأي عالم من علماء الأزهر لا تسمع له كلمة ، ولا يؤبه له بدعوة ، فعلى أي السلطات اذن يعتمد ؟ أيعتمد على الخديو توفيق الذي يكرهه كل الكراهية ؟ أم يعتمد على الامة وهي ضعيفة منهوكة ممزقة ، لم يتكون فيها وعى قومي ، ولا شعور بالفرقة ، ثم ان اصلاح ما يتعلق بالعقيدة والمؤسسات الدينية يهيئها لانها ألقت الفاسد حتى ظنته صلاحا ! أم يعتمد على الانجليز وفي يدهم القوة ، ولو عاونوه في الإصلاح لتحقق ذلك بفضل نفوذهم ، ولكن أليس من المهانة أن يستعان على ذلك بالاجنبي المحتل للبلاد؟

والحقيقة أن محمد عبده كان قد اتخذ قرارا في أعماقه بمسألة

(١٣) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصري ص ٢٦١ مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٥ .

(١٤) (أعمال مجلس ادارة الأزهر) ص ١٧ القاهرة ١٩٠٥ ، وزعماء الإصلاح الديني ص ٢٨٧ .

(١٥) انظر الاعمال الكاملة (اصلاح الأزهر) .

الخدّيو ما استطاع ، والاستعانة بالانجليز فيما ينوئ من
اصلاح (١٦) (*) •

والحقيقة أن محمد عبده كان قد اقتنع قولاً وعملاً بمشروعية
تلك الخطوة التي يقوم عليها حتى أنه أفتى بأنه « قد قامت الأدلة
من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين
وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين ، وأن الذين يعمدون
الى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه
خير لهم لم يفعلوا الا ما اقتضته الاسوة الجسنة بالنبي ﷺ وأصحابه ،
وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين الامرين : اما كافر أو فاسق •
فعلى دعاة الخير أن يجدوا فى دعوتهم وأن يمضوا على طريقتهم ،
ولا يحزنهم شتم الشائمين ، ولا يغيظهم لوم اللائمين ، فانه كليل
لهم بالنصر اذا اعتصموا بالحق والصبر » (١٧) •

(١٦) أحمد امين : زعماء الاصلاح ص ٣١٢ •
(*) لقد كان فى مصر رايان : رأى يقول انه لا أمل فى الاصلاح الحقيقى
الابزوال الاحتلال أولاً وكان يتبنى هذا الرأى الزعيم مصطفى كامل
ورفاقه ، ورأى يرى أن الاصلاح الحقيقى للدخلى هو وسيلة للجلاء ،
ويمثل هذا الرأى الشيخ محمد عبده وأصحابه • والحقيقة مهمما
قيل عن نبل المقصد بالنسبة للشيخ فان أكثر ما أخذ عليه بعد عودته
من المنفى الى مصر اعتذاره عن اتهامه الخديو بالخيانة وطلبة الصفح
عنه ، كما أنه هادن اللورد كرومر بدعوى تحقيق بعض الاصلاحات
كما أن بعض الفتاوى التي كان يصدرها (مثل الفتوى باباحة فوائد
البنوك واعتبارها ليست ربا) لاقت سخط الكثيرين من العلماء والعامه
على السواء وذلك بعد تعيينه مفتياً بعد مهاندته لندوب الاحتلال
كرومر • واختلف مع الشيخ فيما ذهب اليه اذ كيف يستعان
ممستعمر على الاصلاح وهو الذى يريد أن يقوض كل ما هو صالح
فى البلاد حتى وان أظهر غير ذلك •

(١٧) انظر ، المرجع السابق ص ٣١٤ •

ويمكن اجمال أهم المظاهر التى لحقها التجديد بالازهر على النحو التالى : (١٨) •

١ — تحديد مدة الدراسة بالازهر وذلك بتحديد بداية ونهاية للسنة الدراسية لأول مرة •

٢ — الاهتمام بنظم التدريس والامتحانات ووسائل تقويم طلاب العلم بالازهر •

٣ — الغاء دراسة بعض الكتب العقيمة — كالشروح والحواشى والتقارير التى اعتاد المشايخ تلقينها للطلبة بدون فهم والاستعاضة عنها بكتب انفع وأقرب الى مدارك الطلاب •

٤ — تقسيم العلوم التى تدرس بالازهر الى علوم مقاصد وعلوم وسائل ، علوم المقاصد : كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والاخلاق • أما علوم الوسائل فهى كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث ، وضم اليها الحساب والجبر • وهذه العلوم بقسميها هى التى يلزم طلاب شهادة العالمية بإداء امتحان فيها •

٥ — ادخال دروس ومحاضرات جديدة فى علوم التاريخ الطبيعى والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع وما الى ذلك من العلوم التى كان قد أهمل تدريسها بالازهر الى ذلك الحين • عن طريق تعميق المضمون العلمى الذى يتربى طالب الازهر عليه هكذا كان اهتمام الشيخ محمد عبده ببناء (الانسان) عقيدة وفكرا كمعلم ، وعندما يتمثل ذلك التجديد فى المناهج ومكونات العقل

(١٨) اعمال مجلس ادارة الازهر — القاهرة ١٩٥٥ ص ١٤ وما بعدها •

يستطيع وهو معلم أن ينقل ذلك الاثر الى آخرين ، وهكذا تشيع روح الاصلاح التى هى قوام الامة فى تحررها من الداخل أولا من سلطان الجمود الجاثم على صدرها طويلا . لقد أيقظ محمد عبده الشعور الدينى ، وأشعر المسلمين أنهم يجب أن يهبوا من قدرتهم لاصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم ، وألا يعتمدوا على ماضيهم فخرا بل يبنوا من جديد لحاضرهم ومستقبلهم . ودعا الى ضرورة أن يحكم العقل كما يحكم الدين ، فالدين عرف بالعقل ، لابد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معا حتى نستطيع أن نواجه المسائل المستحدثة فى المدنية الجديدة، ونقتبس منها ما يفيدنا لان المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا فى عزلة ، ولابد أن يتسلجوا بما تسلح به غيرهم . وأكبر سلاح فى الدنيا هو العلم ، وأكبر عمدة فى الاخلاق هو الدين . ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح الصدور للعلم ويحض عليه ، وللعقل ويدعو اليه ، وللاخلاق الفاضلة التى تدعو اليها المدنية الحاضرة .

بعد أن أوضحنا رؤية الشيخ محمد عبده للاصلاح والتجديد فى مجال الازهر باعتباره قلعة الدين والفكر ، تجدر الاشارة الى مسألة هامة بهذا الصدد وهى أهم ملامح التجديد والاصلاح بصفة عامة عند الاستاذ الامام .

ونلاحظ أن مقومات التجديد تتخلل مذهبه الذى سوف نختار بعض مظاهره لبيان ذلك التجديد المرتجى . واعتقد أن المصلح أو المجدد أشبه ما يكون فى أداء رسالته بعمل الطبيب والفيلسوف مع التفاوت بينهما (١١) .

(١٦) انظر ، سمات الموقف الفلسفى فى أى كتاب عن الفلسفة ومقدماتها ومنها على سبيل المثال (د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، د . ثابت الفندى : مع الفيلسوف) .

أو بعبارة أخرى يمكن أن نتصور التجديد نتيجة مسبوقة بمقدمات تقضى إليها ، وهكذا يمكن أن نصنف هذه العناصر أو المراحل على النحو التالي :

(أ) وجود موقف مُشكَل هو بمثابة استئسار للداء (التخلف والجمود الذي عليه الأمة) •

(ب) أن يؤرق هذا الموقف المشكَل ذهن ووجدان نفر من خاصة الأمة •

(ج) الرغبة الملحة والصادقة لدى هؤلاء في تغيير ذلك الموقف وأن يستبدلوا به وضعاً أفضل منه •

(د) التحرك الجاد نحو التغيير (التجديد) عن طريق تشخيص الداء (الجمود والتخلف) واقتراح الدواء الناجع (الإصلاح والتجديد) •

ومما لا شك فيه أن تلك الخطوات قد أُرقت مفكرنا وأثرت عليه وأثارت حماسه فتمخض كل ذلك عنده عن هذه التجربة الإصلاحية الفريدة في العصر الحديث • واعتقد أن جذور التجديد عند محمد عبده بقدر ما هي مستوحاة من ضرورة معاشية (العصر) بكل ما فيه من مدنية وتحضر إنما هي مستوحاة أيضاً من جذور من التراث متمثلة في دين عظيم يسمح بمرونة فائقة بهذا التجديد ولا يحجر على حياة المسلمين طالما كان هناك التزام بالاصول التي لا تتغير • كما أن الفكر الاسلامي — المستمد من روح هذا الدين — يسمح بمنهجه وأسلوبه بمواكبة العصر طالما أن فيه تجديداً واثراء لضمون هذا الفكر الاسلامي •

وتبدأ رحلة الإصلاح والتجديد في مجال الفكر عنده من تجديد الهدف والوسيلة المحققة لذلك الهدف • والهدف الذي يسعى الشيخ محمد عبده الى تحقيقه هو اقامة فكر اسلامي جديد ركيزتاه عظمة الماضي وروح العصر فضلا عن استقلال الذاتية •

وسوف نوضح كيف حاول الإمام جاهدًا تحقيق ذلك (الهدف) الاسمي الذي يمكن معه وضع نواة لحضارة اسلامية جديدة تضارع تلك التي تمثلت في القرنين الثالث والرابع الهجريين • ولقد استعرض محمد عبده التراث الفكري في الاسلام فوجد أن فيه اعتدالا في بعض الجوانب كما أن فيه شططا في جوانب اخرى • كما أنه يلاحظ أن هناك مواطن قوة في هذا الفكر كما أن هناك مواطن ضعف • ولذا فإن المهمة الرئيسية التي شغلته في هذا الصدد كانت هي (التوفيق والتقنية) •

وإذا كان المنطق — كما سبقت الإشارة — هو أداة الفكر ووسيلة التفكير فإن محمد عبده حاول أن يحدد مهمة للمنطق تجعله يجمع بين واقعية المنطق في العصر الذهبي عند الفقهاء والاصوليين (٢٠) وتجريبية في العصر الحديث لدى بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الغرب وهكذا يمكن أن نجتمع بين الاصاله والمعاصرة بشأن المنطق • وأول ملاحظه الامام هو أن الناحية العملية أو التطبيقية في المنهج أو المنطق هي التي مكنت الغرب من بلوغ هذه المكانة من التقدم في مجال الفكر والعلم على السواء ، كما أنها هي بعينها التي مكنت علماء المسلمين من بلوغ تلك المكانة التي هم عليها (مثل ابن الهيثم وابن حيان وغيرهما) • ومن ثم كانت وجهة

(٢٠) راجع الجزء الخاص بذلك في هذا البحث •

نظره أنه لا يمكن للإنسان أن ينتفع بالمنطق ولا بغيره من العلوم — مهما قرأها وراجعها — إلا إذا عمل بها وراعى أحكامها حيث ينبغي أن تراعى (٢١) • ويصرح محمد عبده بأن التطبيق والاختبار هما وسيلة الاحتفاظ بالمعرفة المكتسبة ولجعلها بالتالى أكثر واقعية وأشد أثرا (٢٢) •

هذا عن (المنهج) الذى يكاد يخلو من الاطار النظرى ويكتسب بعدا عمليا وتطبيقيا ، أما عن (المذهب) فنلاحظ أن محمد عبده — بحكم تكوينه ونشأته الدينيين يتبنى موضوعات علم الكلام وان كان له بعض المواقف والتحفظات ازاء بعض تلك الموضوعات كما سنبين •

ولقد عرض محمد عبده لأهم آرائه الكلامية من خلال كتابه (رسالة التوحيد) • وأهم ما يمكن ملاحظته عن هذه (الرسالة) ما يلى :

١ — البعد عن الاساليب الجافة والعبارات المعقدة التى تنذر الطلاب وغيرهم من دراسة علم الكلام •

٢ — عدم النعمق فى دراسة القضايا الكلامية تفصيلا أو فى عرض آراء الفرق والمذاهب الكلامية ، وان أشار الى بعض الفرق بالنقد كالمعتزلة والشيعة ولكن ذلك كان بالتلميح دون التصريح (٢٣) •

(٢١) انظر (المنار) ج ٣ ص ٣٠٥ •

(٢٢) ن.م ص ٣٠٥ •

(٢٣) انتقد المعتزلة فى أنهم حكموا العقل فى مسائل الدين ظانين أن العقائد انما جاءت والشرائع نزلت لتؤيد ما أثبتته العقل وفى هذا

وبصدد موضوعى الامامة وفاعل الكبيرة ، أما ما عدا ذلك فقد كان
يكتفى بذكر الافكار الرئيسية التى يراها جديرة بالاعتقاد .

٣ - القترامه فى هذه الافكار الرئيسية بمسار المذهب الاثعرى
الذى يراه مذهب أهل السنة والجماعة .

ويعرف الشبيخ محمد عبده علم التوحيد (علم الكلام) بأنه
علم يبحث فى وجود الله وصفاته - ما يجب وما يجوز وما يجب أن
ينفى عنه من الصفات ، ثم عن الرسل لاثبات رسالتهم - ما يجب
وما يجوز ، وما ينفى عنهم من صفات . وقد سمي هذا العلم بأهم
أجزائه فهو علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات (٢٤) .

ويستخدم محمد عبده أدلة فلاسفه الاسلام فى اثبات وجود
الله خصوصاً دليل الواجب الممكن واستناد الممكن على الواجب ثم يثبت
له صفات الذات على نحو ما يثبتها الانساعرة : العلم والقدرة والحياة
والارادة والسمع والبصر والكلام . وبعد أن يوضح محمد عبده
أن حقيقة التوحيد هى قمة الحقائق فى الدين انطلاقاً من « قل هو
الله أحد » بما يتضمنه ذلك من اختلافات جذرية بين الاسلام كعقيدة
وغيره من العقائد الاخرى خاصة المسيحية (٢٥) ، أقول بعد حديثه عن

=

غلو وشطط ، وذهب محمد عبده الى أن المعتزلة متأثرون بفلاسفة
اليونان . أما نقده للشيعة فى وضعهم الاحاديث والاسراف فى
التأويل الباطنى . وأما نقده لفلاسفة الاسلام كان لجزهم ما نقلوه من
فلسفة اليونان بمسائل الدين الامر الذى أثار عليهم النافحين عن
العقيدة كالفزالى .

(٢٤) محمد عبده : مقدمة رسالة التوحيد - الاعمال الكاملة .

(٢٥) راجع تلك الاختلافات فى الشكل والمضمون بصدد ردوده على ما أثاره
فرح أنطون من قضايا فى الفرق بين الاسلام والنصرانية - ضمن
الاعمال الكاملة .

حقيقة التوحيد يتحدث عن النبوة فيذكر أن الإيمان ببعثة الرسل من أصول الدين « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » (البقرة — ٢٨٥) •

ويلزم عن ذلك الاعتقاد بصحة عقولهم وصدقهم في أقوالهم • ومن ناحية أخرى فإن المعجزة من النبي هي وجه التحدي وليست مستحيلة عقلا • ولا يكذب النبي فيما بلغ عن ربه غير أن الخطأ جائز عليه (بحكم بشريته) (٢٦) فيما ليس من حديث عن الله تعالى ، إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر » إنما أنا بشر مثلكم يوحى الى •

ومرتبة الرسول بين عالمي الغيب والشهادة اذ هو نهاية المساهد وبداية الغائب — أى أنه أكمل البشر من طرف ، ثم هو متوسط بين عالمي الغيب حيث ينزل الوحي من طرف آخر — وهو يبين للناس من أحوال الآخرة مالا بدلهم منه علمه • ولا يمكن أن تستغنى البشرية بعقولها عن الرسل لان مجرد البيان انعقلى لا يدفع نزاعا ولا يرد طمأنينة • ومن ناحية أخرى فإن الانسان يشعر — مهما سلا فكره وقوى عقله — أنه مغلوب لقوة عليا وأن النفس مسوقة لمعرفة تلك القوة العليا ، فتطلبها بالحس تارة وبالعقل تارة أخرى ، ولم يسلم الانسان من التخطئ مهما حاول ان يصل الى حقيقة هذه القوة العليا بالعقل اذ بقي الخلاف ذاتيا والرشد ضائعا ، فكان ان اكمل الله الانسان ما ينقصه من هداية نوعه بالوحي • فبعثة الرسل اذن تلبي حاجة الانسان بل هي من النوع الانساني بمثابة انعقاد

(٢٦) انظر ، فخر الدين الرازى : عصمة الانبياء •

من الفرد ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل • وكما أن الفرد يهتدى بالعقل لتلبية لحاجاته كذلك الانسان على انجمله يهتدى بالانبياء من غوائل الشقاء •

ونلاحظ أن هذا الموقف قريب الشبه بموقف المعتزلة من النبوة بوصفها مظهراً من مظاهر لطف الله تعالى بالعباد (٢٧) •

أما عن وجهة نظره بصدد موضوع أفعال العباد أو الجبر والاختيار فيقول: «لقد خاض فيه الضالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزلوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا • وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتموا : فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف ، وأبطال لحكيم العقل البديهي ، وهو عماد الايمان » (٢٨) •

ويذهب الامام محمد عبده الى أنه كما يشهد الانسان سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بنفسه ، ويعد انكار ذلك مساوياً لنكار وجوده في مجافاته لبداية العقل • وكما يشهد المؤمن بالدليل والعيان أن قدرة مكون كائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداية أنه في أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهب له من المدارك • أما عن كيفية التوفيق بين علم الله السابق وبين اختيار الانسان فذلك من السر الذي نهينا عن الخوض فيه • فقوام

(٢٧) انظر د • احمد صبحي : في علم الكلام ص ١٥٣ •

(٢٨) رسالة التوحيد : ص ٦٧ وما بعدها •

الاعمال الانسانية أن العبد يكسب ارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته ، وأن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات ، وأن آثارها ما يحول بين العبد وبين انقاذها ما يريد . وأن لا شيء سوى الله يمكن أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه . ونلاحظ هنا مدى الاثر الاشعري الخاص بنظرية الكسب على موقف الشيخ محمد عبده من أفعال العباد ولو من حيث الشكل . ولكن ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أن الامر الذي حرص محمد عبده على اظهاره بهذا الصدد

هو أن الاسلام ليس كما زعم الكثيرون — دين الجبر وانكار الحرية فمذهب أهل الحق من المسلمين هو أن الله تعالى وإن كان يعلم ما سيحدث من الانسان ، يترك له مع ذلك حرية أفعاله الخاصة وليس في ذلك أى تناقض ، بل بالعكس ان انسجاما عميقا يتم بين فعل الانسان وفعل الله « ولا تخالف بينهما في الحقيقة : فالله فاعل من حيث العبد فاعل ، والعبد فاعل من حيث الرب فاعل ، وانوجود في جميع مراتبه مختار » (٢٩) .

ويذكر الدكتور عثمان أمين أن نظرية محمد عبده في حرية الافعال الانسانية تتجاوز نظرية (الكسب) التي قال بها بعض الاشاعرة خصوصا الاشعري والجويني : ذلك ان الشيخ عبده لا يلتبس الحرية — كما يريد جمهور الاشاعرة — في ذلك الفعل الوهمي ، فعل القدرة الحادثة التي لا أثر لها وهي ما يسمونه (كسبا) ، ثم حر لا يلتبس الفعل في عدم التعيين الناشئ عن غياب العلق الطبيعية . بل بالعكس نجد الحرية عنده عبارة عن تعيين الارادة التي ترمى الى غاية ، وتختار خيرا الوسائل

لبلوغها (٣٠) • وإذا كانت الحرية — التي هي أساس كل شيء — هي حقيقة يستشعرها كل إنسان في نفسه إلا أنه ينبغي عدم الذهاب الى ما هو أبعد من ذلك ، فلقد نهى القرآن والحديث عن الخوض والجدال في (القدر) لما فيه من جسيم الخطر (٣١) •

ويربط الاستاذ الامام ربطا رائعا بين تناول هذه المسئلة على المستوى (النظري) وما آلت اليه الامة الاسلامية من ضعف وهوان على الناس وتخلف عن ركب الحضارة • فلقد راعه الواقع المؤلم الذي يحياه المسلمون ، واستطاع بنظرة فاحصة وتشخيص دقيق أن يحدد سر ذلك التخلف والجمود وحدد ذلك بشيوع مفهوم (التواكل) وانتشار عقيدة الجبر بين عامة المسلمين وبعض خاصتهم وكيف تستطيع أمة كهذه نسبت كل شيء الى قدرة الله وإرادته وأغلقت باب (السبب) أن تنهض بأسباب الحضارة والتقدم ؟

ويذكر الاستاذ الامام أن الاستعمار في شتى صورهِ قد روج لمسألة (التواكل) لما لها من فعل السحر في تحقيق مآربه وأهدافه في اضعاف الامة وتحويل أفرادها الى أشباح جامدة ومن ثم يمكن السيطرة على مقدرات الامة وعقول أصحابها • ويبتعد انشيوخ محمد عبده بعض الصوفية الذين قعدوا عن طلب الرزق واتخذوا من التكايا سبيلا للاعاشة وفسروا الحديث النبوي تفسيراً خطأ • فالرسول ﷺ عندما قال : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خمأصا وتروح بطاناً » لم يكن يقصد ما ذهب اليه أمثال هؤلاء من أنه لو ألقينا أثقالنا على الله وتركنا أسباب السعى لرزقنا كما يرزق الطير ، فذلك تفسير خطأ وبعيد عن

(٣٠) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصري ص ١١٨ - ١١٩ •

(٣١) تفسير سورة العصر ص ٤٦ - ٤٧ •

المعنى المراد ، ولو صح ما يذهبون اليه لقال النبي : « ليرزقكم كما يرزق الطير ، ثبت في أعشاشها وتفتح أفواهها ، فتصبح حماسا وتمسى بطانبا ! » (٢٢) .

ويرى الشيخ محمد عبده لذلك الحديث معنى مخالفا لما يزعمون ، اذ يرى أن المراد به هو أن الطير انما تسير في تحصيل معاشها على الغريزة التي أودعها الله فيها : اللهمها معرفة الأماكن التي فيها أقواتها ، كما اللهمها السعى الى تلك الأماكن لتصيب أقواتها منها ، فهي تعمل بإرادتها وفقا لذلك الشعور الذي أودعه الله فيها . وبهذا المعنى ينبغي أن يفسر التوكل : العقل للإنسان بمثابة الغريزة عند الطيور ، ولسنا أناسا حقا الا اذا عشنا على وفاق مع العقل (٢٣) .

وليس للدين عدو ولا أضرب به من تلك الاعتقادات الباطلة (٢٤) . وما أكثر ما ساد على غرار بين الناس من توويل فاسد ونحريز للعقيدة . ولطالما ارتفع صوت الأستاذ الامام معلنا أن الاسلام يخالف الجبر ، وأن القرآن قد أيد الحرية بصراحة ومن غير مواربة في نحو ست وأربعين آية . واذا كانت هناك آيات أخرى قد يكون فيها ما يفيد فكرة القهر والجبر ، فلم ترد تلك الايات الا لتقسيم القوانين الالهية العامة التي نسميها (نواميس الكون) (٢٥) .

ونلاحظ أن ثمة مسألة أخرى يحاول الشيخ محمد عبده أن يوفق بصددها بين الموقفين المعتزلي والأشعري (*) . الا أنه في

(٢٢) تفسير سورة العصر ص ٨٦ - ٨٨ .

(٢٣) رسالة التوحيد ص ٧٠ .

(*) تفسير سورة العصر ص ٨٥ .

(٢٤) رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ج ٢ ص ٤٢٢ .

(٢٥) انظر د . صبحي : في علم الكلام ص ١٦٢ وما بعدها .

النهائية تغلب عليه أشعريته • وأقصد بتلك المسألة حسن الأفعال وقبحها ومناط الحكم عليها • ووجهة نظر الامام هي أن العقل البشرى يستطيع أن يميز بين حسن الأفعال وقبحها وأن يعرف النافع من الضر ، ذلك أن الأعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها ، والعقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بدون توقف على السمع • ولكن الله فرض على المسلمين فروضا قد لا يعرف وجه الفائدة فيها كصور بعض العبادات كما يرى في عدد الركعات وبعض شعائر الحج • فلا يمكن للعقل البشرى أن يستقبل بمعرفة وجه الفائدة ، ولهذا كان العقل الانساني محتاجا الى معين يستعين به على تحديد أحكام الأعمال وتعيين الوجه في اعتقاد بصفات الألوهية • ولو استقل العقل البشرى بمعرفة الله لما كان على الطريق المطلوب من اليقين ، فطريقة معرفة الله شرعية وان كانت حسنة في نفسها • وانما جاء الشرع مبينا للواقع فالنبوة تحدد أنواع الأعمال التي تتباط بها سعادة الإنسان في الدارين فلا حسن الا بأمر ولا قبح الا بالنهي ، أي أن الحسن والقبح شرعيان •

وهناك مسألة هامة متصلة بفكر الامام بل هي المحور الاساسي الذي يدور حوله فكره ألا وهي (عظمة الدين الاسلامي) في ذاته كدين وبين غيره من الاديان كعقيدة صفيحة لم تبدل ولم يداخلها تزييف • ولقد عرف عن الاستاذ الامام غيرته الشديدة على الدين وذلك بمحاربة البدع والباطيل التي حاول البعض اقحامها سواء من أصحابه أو غير أصحابه ، والدفاع عن الدين ضد أعدائه من خارج الاسلام ببيان تهافت دعواهم وتوضيح فضل الاسلام على سائر الاديان • وتتمثل غاية الدين الاسلامي — كما سبقت الإشارة — في أنه ليس للكون الا قاهر واحد ، يدين له بالعبودية كل مخلوق ، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الريقى اليهما : مقام الألوهية التي

تفرد بها ومقام النبوة التي اختص بمنحها من شاء ، ثم أغلق بابها • وما عدا ذلك من مراتب الكمال فهي بين يدي الإنسان وينالها باستعداده ، لا يحول دونها حجاب الا ما كان من تقصيره في عمله أو قصوره في نظره (٣٦) •

فكان عظمة الدين الإسلامي في ذاته تتبع أساسا من كونه قائما على عقيدة التوحيد ، تلك التي قال الله تعالى عنها على لسان يوسف عليه السلام : « أَرِبَابٌ مِّنْفَرَقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (يوسف — ٣٩) • فتخصيص الاستعانة بالله وحده فيما وراء الوسائل البشرية « هو روح الدين وكمال التوحيد الخالص » (٣٧) •

واذ كان ذلك سببا في عظمة الاسلام في ذاته فهو في الوقت عينه سبب في عظمة الاسلام وفضله على سائر الاديان وذلك من خلال ما يلي (٣٨) :

١ — أول ما يمتاز به دين الاسلام أنه اجتث جذور الوثنية وطهر العقول من الاوهام الفاسدة ، فارفع شأن الانسان اذ صار بالتوحيد عبد الله خالصا في عبوديته عن كل موجود سواه •

٢ — صرف الاسلام القلوب عن التعلق بما كان عليه الاباء (السلف غير الصالح) وسجل الحمق والجهالة على الاخذين بأقوال السابقين/ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان ولا تمييزا لعقول على عقول ولا أذهان على أذهان وانما السابق

(٢٦) تاريخ الاستاذ الامام ج٢ ص ٤٣٠ •

(٢٧) تفسير الفاتحة ص ٦٥ •

(٢٨) في الرد على فرح انطون (الاعمال الكاملة) ص ٢٥٩ — ٢٩٢ •

وايضا رسالة التوحيد ص ٨٩ وما بعدها •

واللاحق فى الفطرة سيان ، بل ان الجيل الحاضر له ميزة (الاعتبار)
بمعرفته العاقبة السيئة لاعمال من سبقه : « قل سيروا فى الارض
فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » •

٣ — أطلق الاسلام سلطان العقل من كل قيد وخلصه من كل
تقليد استعبده ورده الى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته مع الخضوع
فى ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته (لا تعارض بين العقل
والنقل) ، أما خارج حدود شريعته فلا حد له فى العمل ولا نهاية
للنظر •

واذا كانت الدول الاوربية قد بلغت شأوا فى الحضارة فذلك
شعاع سطع عليهم من نور الاسلام بعد أن كان رؤساء الدين يحجرون
على العقول بدعوى الفصور ، وأما أهل التوراة فكانوا لا يفهمون
ما يقرأون « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار
يحمل أسفارا » بهذا التقرير دعا القران الى الفهم وفرض الاسلام
على كل أن يأخذ بحظه من العلم •

هكذا ارتقت الأديان بترقى الإنسان وكمال رقيها بالاسلام •
أخذتهم اليهودية بالاوامر الصاعدة والزواجر الرادعة وظالبتهم
بالطاعة • ثم خاطبت المسيحية العواطف فيهم وشرعت لهم الزهد
والانصراف عن الدنيا وعن الملوك اذ أن أبواب السماء مغلقة فى
وجوه الاغنياء • ولكن عزائم القوم لم تقو على الاحتمال حتى هب
رجال الكنيسة ينازعون الملوك وينافسونهم السلطان فانصرف الجمهور
الاعظم وتفرقت المسيحية شيعا وأحدثوا بدعا وصرحوا بالألفاق
بين الدين والعقل • وحين جاء الاسلام خاطب العقل واستصرخ الفهم
واللب فكشف لاهل الكتاب وجه ما اختلفوا فيه ونبيههم الى أن الله

لا ينظر الى الصور ولكن ينظر الى القلوب وأوصى بالتحلى بمكارم الاخلاق .

ذلك هو الدين العظيم الذى بالتمسك به يكون التقدم والمجد وبلا انفلات منه يكون الضياع والجمود . ذلك هو الدين الذى كان ينطلق بالعقل فى سعة العلم ، ويسبح به فى الارض ، ويصعد به الى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله ، أو يكشف به سرا من أسرارها فى خليقته أو يستنبط حكما من أحكام شريعته ، فكانت جميع الفنون مسارح لعقول تقتطف من ثمارها ما نشاء وتبلغ من التمتع ما تريد . فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين ، وقف العلم وسكنت ريجه ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سار سيرا التدريج (٣٩) . ان الاسلام لا يقف حجر عثرة فى سبيل المدنية أبدا ولكنه يهذبها وينقيها من أوسارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفتته وعرفها أهله .

ومهما صادف الامام من عقبات وصعوبات فى طريق اصلاحه — وهذا أمر طبيعى لن هم مثله — فقد كان أشد تفاؤلا بمستقبل الامة الاسلامية . « فهذا الجمود سيزول ، وأقوى دليل على زواله بقاء الكتاب شاهدا عليه بسوء حاله ، ولطف الله بتقويض أناس للكتاب ينصرونه ويدعون اليه ويؤيدونه ، والحوادث تساعدهم ، وسوط عذاب الله النازل بالجامدين ينصرهم » (٤٠) .

فهذا الجمود اذن عارض ويمكن زواله ، فلقد عرف من طبيعة الدين الاسلامى أنها تسمو عن أن ينسب اليها هذا المرض الخبيث

(٣٩) المرجع السابق ص ٣٢٠ .

(٤٠) ن ٣٣٠ ص ٣٣١ .

— مرض الجمود على الموجود — وكم فى الكتاب من آية تنفر من اتباع الالباء مهما عظم أمرهم اذا كانوا على غير انصلاح ، وتدعو الى استعمال العقل فيما كانوا عليه • وهامهم المسلمون قد بدأوا يفيقون من سكرتهم ، ويفزعون الى طلب النجاة ، ويغسلون قذى المحدثات عن بصائرهم • وعند ذلك يجدون هذا الكتاب الكريم فى انتظارهم يعد لهم وسائل الخلاص ويؤيدهم فى سبيله بروح القدس ويسير بهم الى منابع العلم فيخترفون منه ما يشاؤون ، فيعرفون أنفسهم ويشهدون ما كان قد كمن فيها من قوة ، فيأخذ بعضهم بيد بعض ويسيروا الى المجد غير ناكلين ولا مخذولين (١) •

محمد اقبال (مؤسس دولة ، ومجدد فكر) :

هو واحد من الذين شغلهم هم أمتهم ووطنهم فحاول أن يخرج من نطاق فرديته وأن يعبر عن الجميع ، خاصة إذا كان الجميع في حاجة الى كل من هو مثله ممن أوتى الرغبة في الإصلاح والقدرة على ذلك الإصلاح . ونلاحظ أن ثمة عوامل وظروفا شكلت شخصية محمد اقبال وجعلت منه قائد أمة ورائد مسيرة ، أما عن تلك العوامل فهي باختصار كما يلي :

(*) ولد في سيالكوت باقليم البنجاب عام ١٢٨٩هـ / ١٨٧٣م وكان أجداده من البراهمة ولكن أحدهم أسلم ، وكان أبوه ثقيا يميل الى التصوف . وقد تلقى الابن أول تأثير روحي من الاب الذي ألحقه بكتاب ، لحفظ القرآن وكان محمد اقبال يتخذ طريقا دينيا بحثا لولا أن صديقا لوالده - الذي كان يعمل بالزراعة - حث على أن يتلقى الابن العلوم الحديثة ، فالتحق بمدرسة البعثة الاسكتلندية في سيالكوت في رعاية صديق الوالد (مولانا أمير حسن) وكان ضليعا في الاداب الفارسية والعربية . والتحق بعد ذلك بالكلية الاميرية في لاهور حيث اختار الفلسفة مجالا لتخصصه وفيها تتلمذ على يد المستشرق الكبير سير توماس أرنولد . سافر الى انجلترا للدراسات العليا في الفلسفة حيث حصل على الماجستير ثم اتجه بعدها الى ألمانيا فحصل على الدكتوراه في الفلسفة حيث لم تكن الجامعات البريطانية تمنح درجة الدكتوراه لاجنبي في ذلك الوقت . وكانت شهرته كشاعر قد ذاعت قبل سفره الى أوروبا ، وقد عبر في شعره عن أفكاره الاسلامية . اشتغل بعد عودته من أوروبا بالمحاماة التي ظل يمارسها حتى عام ١٩٣٤م والى جانب ذلك اشتغل بالتعليم والتدريس في الجامعة ولكن في الخارج ، إذ درس الفلسفة مدة عام ونصف في المدرسة الاميرية التي كان طالبا فيها وقد تركها لان اشراف الانجليز لم يسمح له أن ييوج بأفكاره . وعين عميدا لكلية الدراسات الشرقية ، وعمل في لجان اصلاح التعليم ، وكان يلقي

١ — التكوين الدينى الذى تنثر فيه بوالده وباليئة الصوفية التى تحيط بهذا الوالد الامر الذى جعل إقبال متمسكاً أمام تيار الحضارة الغربية ، فلم يبهز الفكر الاوربى كما بهز كثير من المبعوثين الى أوربا . يقول عن نفسه : لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يبهز لى أو يغشى مصرى وذلك لان عينى قد اكتحلنا بعلم أئمة المدينة ، لقد مكثت فى أتون التعليم الغربى وخرجت منه كما خرج ابراهيم عليه السلام من نار نمرود . لقد عاد بعد أن حصل على الدكتوراه فى الفلسفة لا ليردد فلسفتها وإنما ليكون أشد حبالنى الاسلام .

٢ — الحضارة الغربية التى نهل من مواردها سواء فى الهند أو فى انجلترا وألمانيا ، لقد تعمق فى دراسة المذاهب الفلسفية الغربية فضلا عن الادب الغربى الانجليزى منه والامانى .

٣ — مقدرته الشعرية ، اذ لم يعبر عن أفكاره فى فلسفته فحسب بل فى قصائد شعرية ساعدت على ذيوها حتى أصبحت أشعاره أناشيد دينية ووطنية يرددوها مسلمو الهند فحركت فى أنفسهم الامانى

==

المحاضرات فالتقى محاضرات فى مدراس عام ١٩٢٨ جمعت فأصبحت أهم كتاب فلسفى له (تجديد الفكر الدينى فى الاسلام) .
استدعته حكومة افغانستان ١٩٣٣ لاستشارته فى اصلاح التعليم فيها ، وكان قد سافر قبلها الى لندن حيث شارك فى وضع دستور الهند ١٩٣٢ ، ومر اثناء عودته بفرنسا حيث قابل الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون .
شارك فى السياسة حيث كان عضوا عاملا فى حزب الرابطة الاسلامية وانتخب فى الجمعية التشريعية عام ١٩٢٦ وكان يدعو الى استقلال المسلمين فى دولة تجمعهم ، ثم أصبح رئيسا لحزب الرابطة الاسلامية فى البنجاب ١٩٣٥ ، توفى فى أبريل عام ١٩٤٨ .

لإقامة دولة خاصة بهم فاقبال هو الزعيم الروحي لإقامة دولة باكستان ، وكان اقبال يرى في الفلسفة تعبيرا عن الحقيقة ولكن دون وجدان ، فان تخلل التعبير عنها وجدان فهو الشعر ، على أنه صان موهبته عن الموضوعات المتأفهة التي يطرقها معظم الشعراء ووجه طاقته الشعرية إلى خدمة الإسلام والمسلمين والتخني بمجد السلف وتعبية الخلف إلى ما يحلق بهم من مؤامرات ومكائد من قبل أعدائهم ولعل أكبر شخصية أثرت شعرا في نفس اقبال وجعلته يصوغ أعق المعاني الفلسفية وأسمى القيم الروحية في قالب شعري هو شاعر الفرس الصوفي جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ) أما عن أهم كتبه في مجال الفلسفة فكانت ١ : — تطور الميتافيزيقا في فارس (كتب بالانجليزية) ٢ : — تجديد الفكر الديني في الإسلام وهو من أهم كتبه التي تعبر عن آرائه الفلسفية (كتب بالانجليزية ترجم إلى (اللغة العربية) • كما أن له عدة دواوين وقصائد شعرية ضمنها آراءه — كما سبقنا الإشارة — وكتبها بالفارسية وبالاردية منها على سبيل المثال : أسرار الذاتية (أسرا خودي) — رسالة الشرق (پیام مشرق) — الكتاب الخالد (جاویدنامة) — جناح جبریل (بال جبریل) (١) •

(١) لقد قام بترجمة بعض هذه القصائد إلى العربية شعرا الدكتور عبد الرحمن عزلم وأحمد رامى وغيرهم • ومن بين آرائه المترجمة نثرا وشعرا •

« يا شاكيا جور الزمان ويا أسير الوهم والحسبان ، اجعل قميصك ثوب الاحرام وأطلع الصبح في هذا الظلام ، واستغرق كابائك في السجود حتى تكون سجدة للواحد المعبود ، ان المسلم الاول خضع للخلاق فسيطر على الاقلاق ومشى على الشوك في سبيل الحق فأنبت الورد في الغرب والشرق • » انى لارعد من خزيك يوم يسسالك الرسول : قد أخذت منا كلمة الحق فلماذا لم تسلمها إلى الحق ؟ ،

أما عن أهم آرائه التي ضمنها وجهة نظره في التجديد والتي عبر عنها في كتابه (تجديد التفكير الديني في الاسلام) فنذكر بعضها منها • وكما سبقتنا الإشارة أثناء حديثي عن الشيخ محمد عبده كمجدد فإن ثمة مشكلة تطرح نفسها على من كانت تلك مهمته وتورقه وتفجر فيه طاقة الحماسة من أجل الإصلاح والتغيير • أما هذه المشكلة فتتمثل في تأمل أجوال المجتمع والامة ، أى النظر الى الواقع أو الحاضر ، فإذا كان به خلل — وهو كذلك من وجهة نظر اقبال — فكيف السبيل الى اصلاح ذلك الخلل في بنية الفكر وتطبيق الشريعة والالتزام بالعقيدة ؟ بعبارة أخرى كيف يكون الحل : هل نستقي الحل الى الخروج من الازمة من ماضيها الاسلامي وعلى وجه الخصوص من جانب القوى المشرق (وتلك نزعة الى احياء التراث) أم نستقي الحل من حاضر غيرنا بما به من اختلاف في العقيدة والفكر والايديولوجية (وتلك نزعة الى التحديث والمعاصرة) ؟

والحقيقة أن هذه المغادلة تواجه معظم الباحثين في مجال الفكر الاسلامي ، أو لنقل هي مفاضلة بين أبعاد الزمان : انكار للماضي لحساب الحاضر ؟ أم عود الى الماضي • ونسيان مآذاه •

=

— انما الكافر حيران له الافاق تيه
وأرى المؤمن كونا تاهت الافاق فيه
— ولا أهفو الى نيران غيري كما يهفو الفراش الى الحريق
إذا حلك الظلام كعين ظبي انرت بنار أضلاعي طويقي
— إذا الايمان ضاع فلا أمان ولا دنيا لمن لم يحيا ديننا
ومن رضى الحياة بغير دين فقد جمل الفناء لها قرينا
(٢) راجع موقف الحضارة الاسلامية في ضوء نظرية التحدى والاستجابة
عند أرنولد توينبي من خلال استجابتي التشكل والتزمت (د • أحمد
صبحي : في فلسفة التاريخ)

ولا شك أن التوفيق المثرن فى هذه الحالة يعد أفضل سبيل لفض ذلك الاشكال والخروج من دائرة الافضلية • وهذا الحل ارتضاه نفر غير قليل من مجددى العصر وهو نفسه الحل الذى ارتضاه مفكرنا محمد اقبال والذى أميل اليه أنا شخصيا واعتبره أفضل طريق وليس مجرد توفيق أخذ من ماضينا بحساب ، وأخذ من حاضر غيرنا أيضا بحساب •

يذكر محمد اقبال أن الواقع الذى نحياه (مواكبه للعصر) هو واقع مَادى صرف سيطرت فيه المادة على كل شيء حتى على الفكر ! • وفى ظل هذه النزعة المادية السائدة قل الاهتمام بالبعد الروحي وهنا حدث الخليل الذى انعكست آثاره على كل شيء • ولا كان التصوف — بكل ما فيه من زهد للمادة — مقابلا لذلك التيار المادى ، فقد تطرف أصحابه فى فهم العقيدة والدين وتزيدوا لمجرد مجابهة أصحاب التيار المادى • يقول اقبال : « ان الجيل الحديث بحكم ما أدركه من تطور فى نواحي تفكيره قد اعتاد الفكر الواقعى ، ذلك النوع من التفكير الذى زكاه الاسلام نفسه فى المراحل الاولى من تاريخه الثقافى على الأقل • وقد جعلت هذه العادة الرجل العصري أقل قدرة على هذه الرياضة النفسية (الروحية) • بل بات يشك فى قيمتها لانها عرضة للخداع • وقد عملت المذاهب الصوفية الصحيحة عملا بطيئا من غير ثبات فى تكيف الرياضة الدينية فى الاسلام وفى توجيه خطاها • ولكن الممثلين لفكرة التصوف فى العصر الاخير بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى الهام جديد من الفكر الحديث والتجربة العصرية • وهم يزاولون أساليب خلقت لاجيال كانت لها نظرة ثقافية تختلف عن نظرتنا نحن فى نواح هامة » (٢) •

ويذكر محمد اقبال أن أوربا قد أقامت حضارتها الحديثة على العقل ، ولكن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس الا قليلا في حين استطاع الدين أن ينهض بالافراد وأن يبدل الجماعات وأن ينقلها من حال إلى حال . لقد سخر الغربي الطبيعة وسيطر عليها ولكنه أدرك جانبا من الحقيقة فقط ، انها الحقائق الجزئية ، أما الحقيقة الكلية فلا يمكن الوصول اليها بمنهج العلم . ولم يستطع المذهب الوضعي — ورائده أوجسبت كونت — أن يفرق بين التجربة الخارجية التي هي منهج الكشف عن الحقائق العلمية وبين التجربة الدينية التي هي منهج الدين ، ذلك أن الدين لا يفسر بالتجربة الخارجية ولا بقوانين العلم ، فالتجربة الدينية اذن ذات طابع فريد (١) .

ولا يقصد محمد اقبال بذلك أن الدين يقوم على عواطف وانفعالات ، فان الاسلام حرصا منه على أن ينمو بالدين على مجال الانفعال والعاطفة حرم استخدام الموسيقى في العبادة كما أنه أكد صلاة الجماعة لما يمكن أن تؤدي اليه العزلة من انفعالات ان التجربة الدينية لا تقوم على البصر والعين بل البصيرة بالقلب .

ومع بيان التفرقة بين العلم وموضوعه والدين وموضوعه الا أن ذلك لا يدل على اختلاف في الغاية بينهما . ولا يغني أحدهما عن الآخر ، فالدين لا يغني عن العلم لأن العلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، كما أن العلم لا يغني عن الدين لان النفس الانسانية لا تشعر بسعادتها العظمى الا في نوع من الاتصال أو الصلاة للذات المطلقة وهو الله تعالى ، ومن ثم جاء قوله تعالى : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » فالسمع والبصر وسيلتا معرفة العلم الطبيعي والفؤاد وسيلة المعرفة الدينية والانسان مكلف بهذه الوسائل جميعا .

(٤) انظر المرجع السابق ص ٣٦ وما بعدها .

ويحاول محمد اقبال فى سبيل عقد مقارنة بين الامة الاسلامية فى ضعفها فى العصر الحديث وبين الحضارة العربية المزدهرة ، يحاول بيان أسباب تقدم الغرب والتركيز على جانب العلم دون الدين . ويذهب اقبال الى أن مرجع ذلك هو أن الحضارة الاوربية فى العصر الوسيط قد ركزت على الحياة الروحية متجاهلة الحياة الحضارية المادية واستندت فى ذلك الى عبارات من الانجيل (لا تستطيع أن تخدم سيدين : الله والمال) ، (لان يدخل عنى فى ملكوت الله أصعب من أن يدخل الجمل فى سم الخياط) وغير ذلك من العبارات . ومن ثم فانه حين جاء عصر النهضة ثم عصر التنوير كان رد الفعل ، اذ سادت النزعة العقلية والاتجاهات الإنسانية . ولقد ركزت معظم تلك الاتجاهات اهتمامها فيما أعفلته الحضارة المسيحية فى العصر الوسيط ، حيث ركزت اهتمامها فى المادة بدلا من الروح فى الانسان ، ونفى العلم بدلا من الدين ، انه حين قال السيد المسيح كلمته : ليس بالخبز وحده يحيى الانسان جاءت عبارة كارل ماركس بالبديل الآخر : ولكنه بدون الخبز لا يعيش . هكذا جاءت هذه الاتجاهات والمذاهب من عقلانية وانسانية ووضعية وماركسية كرد فعل للانفصال والتعارض بين الحيتين المادية والروحية ومعالجتهما على أنهما بديلان فى قضية شرطية منفصلة : اما كذا أو كذا . وليس لذلك كله محل فى الاسلام لانه عالج الحقيقة فى شكل قضية عاطفية : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » ، « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا » .

ومن ناحية أخرى لم تقم المسيحية كوحدة سياسية وبيئية ومن ثم فانه بعد أن دانت الدولة الرومانية بالديانة المسيحية ظهر التعارض بين الكنيسة والدولة هو صفهما سلطتين متميزتين واستمر

الخلاف على الاختصاص متخذاً شكل خصومات لا أحد لها بين السلطتين الدينية (ومثلها البابا) والدنيوية (ومثلها الامبراطور) . ولم يكن لثل هذا أن يقع في الاسلام لانه نشأ منذ البدء كمجتمع ديني. يعنى بشئون الدنيا ، ليس في الاسلام « أدوا ما نقيصر لقيصر وما لله الله » وانما فيه « ما مرطنا في الكتاب من شيء » .

ويدافع اقبال عن أصالة الفكر الاسلامي في عصوره الزاهرة وأنه ابداع اسلامي خالص . فيذهب الى أنه من الخط تصور الفكر الاسلامي قد صاغته أو شكلته الفلسفة اليونانية ، فان الفلسفة اليونانية مع أنها قد رسمت آفاق النظر العقلي عند مفكري الاسلام الا أنها بطبيعتها تبين طبيعة الاسلام . لقد كان سقراط يقصر همه على عالم الانسان ، وكان يرى أن معرفة الانسان هي الفلسفة الحققة . وكان أفلاطون وفيما لتعاليم استأذه سقراط فقدح في الادراك الحسى الذى ينفيد الخلق . وما أبعد هذا كله عن روح القرآن الذى يحث الانسان على أن يتأمل في ملكوت السموات والارض وما فيهما بل أن يتدبر حتى في موجود ضئيل الشأن مثل النحل « وأوحى ربك الى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرسون » . لقد أكد القرآن جانب الملاحظة ، جانب الاتجاه الى الخارج الى السموات والارض ، الى تضريف الرياح ، الى النجوم ، الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت ، والى الارض كيف سطحت ، والى الشمس والقمر ، حتى الى الحب والنوى . هكذا أيقظ القرآن روحاً تجريبية في عصر كان يرفض عالم المحيوسات بوصفه قليل الغناء في بحث الانسان . لقد تناولت الفلسفة اليونانية الحقيقة بالنظر العقلي المجرد ولا يمكن أن تقوم على التفكير النظري المجرد حضارة يكتب لها البقاء . ان القرآن لا يستحسن الكليات المجردة بل يعنى دائماً بالشخص العين المتجلى في قصص القرآن . أن روح

الثقافة الاسلامية — ودستورها القرآن — أنها جعلت المحسوس نصب عينها • ولم ينشأ منهج الملاحظة والتجربة فى الاسلام نتيجة توافق بين الفكر الاسلامى والفلسفة اليونانية ، بل كان راجعا الى صراع عقلى طويل المدى بين تعاليم الاسلام وبين فكر اليونان الذى غشى على أبصار فلاسفة الاسلام فلم يدركوا معانى القرآن (٥) •

ان العقلية اليونانية تتمثل العالم مغلقا ثابتا ، اذ الثبات عندهم دليل الكمال بينما التغير دليل النقص • والارض عندهم هى مركز الفلك المحيط تتحرك الكواكب حوله ، ومع ذلك فالارض التى هى اهم مركز الاجرام أقل الكواكب كمالا لأنها مصدر التغيرات ، انها عالم الكون والفساد ، عالم العناصر •

أما السموات عندهم فهى خالدة روحية غير مادية • وحين يتحدثون عن التغير على الارض فهو تغير محدود ، تغير الأفراد مع ثبات النوع — انتقال من القوة الى الفعل كأننتقال البذرة أو النواة الى شجرة أو نخلة • لقد تصور اليونانيون العالم اذن تصورا أرسنقراطيا : الفلك المحيط — كواكب المجموعة الشمسية — عالم النفس الكلية وعالم الصور والهيولى — عالم الكون والفساد (الانسان — الحيوان — النبات — الجماد — العناصر) • لقد رتبوه فى درجات متدرجة مغلقة ، كل فى طريقة مرسومة • لقد تمثلت العقلية اليونانية الكون فى سكونه ، يتضح ذلك لدى زينون الذى أبطل الحركة وحتى حينما تصوره هيرقليطس متغيرا فالتغير فى حدود الحركة الدائرية الصاعدة النازلة لا تجديد ولا تطور •

(٥) المرجع السابق ص ٨٠ وما بعدها •

ويتمثل السكون والنبات والجمود فى منطق أرسطو القائم على القياس ، فالحالات الجزئية فى هذه الحياة المتشابكة المعقدة تفسر فى ضوء قواعد كلية جامدة مقررة ومن ثم فلا جديد فى القياس • أما الاسلام فقد تمثل الكون وتصوره متحركا ، يتضح ذلك فى آيات اختلاف الليل والنهار والشمس والقمر حتى الظل أشار الله تعالى الى حركته • وليست الحركة فى الاسلام وفقا للسنّة الكبرى لدى هيرقليطس والرواقيين بل هى حركة متطورة متجددة « يزيد فى الخلق ما يشاء » • ان العالم فى الاسلام حقيقة لم تقع كلها بل هى فى سبيل أن تقع دائما ، (ومن ثم تصور مسكويه واخوان الصفا الكون متطورا ثم بلغ ابن خلدون بذلك الذروة فى تفسيره للتاريخ حيث الحضارات تتجدد باستمرار • والمثل الاعلى للعلم عند اليونان هو الهندسة : شكل محدود — سطح مستو مغلق ، ومن ثم كان التناهى هو طابع العقلية اليونانية • بينما المثل الاعلى فى الاسلام فى مجالين : الاول فى التصوف وفى العبادة العادية للمسلم حيث سعى الانسان الدائم الى الاتصال باللامتناهى « وأن الى ربك المنتهى » • والثانى فى الجبر الذى ابتكره الخوارزمى وانتقل بذلك من السطوح المستوية المحدودة الى ميدان عقلى خصب مكن الرياضيات من الانطلاق الى الكميات اللامتناهية •

وهكذا يتأدى اقبال من هذه المقارنات بين الحضارة فى ظل الاسلام والحضارة اليونانية التى هى أساس الحضارة الغربية الحديثة ، يتأدى من هذا الى استئصال الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى قد شكل الثقافة الاسلامية /واثبت أن التطور والتجدد هما وحدهما المعبران عن روح الاسلام •

ونصل فى النهاية الى موطن الداء الذى هو نفسه منطلق الداء فى تخلف الحضارة الاسلامية وفى تأخر المسلمين • يتساءل اقبال

عن سبر الجمود الذى لحق بالمسلمين ولا نقول الاسلام ويرجع ذلك فى نظره الى عاملين أساسيين :

١ — اغلاق باب الاجتهاد .. فلقد جعل أهل السنة الاجتهاد الاصل الثالث للتشريع ولكن المتأخرين منهم أنكروا تطبيقه العملى (٦) فلقد حدث بعد تخريب القطار لبغداد فى القرن الثالث عشر أن خشى رجال الفكر من وقوع انحلال آخر يودى بالنظام الاسلامى فركزوا جهودهم فى الحفاظ على ما هو قائم فأنكروا كل تجديد فى أحكام الفقه (٧) ولكن فاتهم أن تبجيل الماضى تبجيلا زائفا ليس علاجا لانحلال شعب من الشعوب * ان حكم التاريخ أن الافكار البالية لا تستطيع أن تنهض بين قوم بليت هذه الافكار على أيديهم * ولقد كان تاريخ الاسلام شاهدا على مقدرة هذا الدين على التفاعل مع الافكار المحيطة به (٨) فلقد استطاع المسلم أن يوفق دائما بين رأيه الدينى وبين مبادئ الثقافة التى استقها من الأمم المحيطة به * على أنه اذا كنا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الاسلامى الا أنه ينبغى الإشارة الى أن هناك فارقا بين التجديد والاصلاح الدينى فى أوروبا * ان أية محاولة تهديدية لكى تبقى فى فلك الاسلام ولا تتجاوز حدوده فانها ينبغى ألا تعدل من أصوله مادام القرآن له صفة التأكيد فيما تناوله من تشريعات ومادام النص قد انتهى برسول الله (ﷺ) *

٢ — التصوف فى مرحلته الاخيرة : فلقد أضر التصوف بالمسلمين أكثر مما أضر بأى شعب آخر ، لقد علم المسلم نوعا من

(٦) انظر فى ذلك الكتاب الرائع (أزمة الفكر السياسى فى الاسلام) د. عبد الحميد متولى .

(٧) راجع مواكبة التطور لجهود الفقهاء المبدعة اجتهادا فى عصر النهضة الاسلامية فى الجزء الخاص بذلك عن هذا البحث *

الزهد الزائف اذ جعله يقنع بجهله • وقد أنكر اقبال على التصوف
فى مرحلته الاخيرة ثلاثة أمور •

(أ) الرهبانية : وهى فكرة مسيحية بينما حياة المسلم كفاح
(لا رهبانية فى الاسلام) •

(ب) فكرة الفناء فى الله بما يصاحبها من شطح وهى ترجع
الى أفكار من الديانة الهندية •

(ج) مذهب وحدة الوجود : وقد عارض اقبال هذه الفلسفة
لأنها تستبدل بقول : لا اله الا الله عبارة : لا موجود الا الله •
فلاسلام لم ينف تعدد الموجودين وإنما نفى تعدد الالهة •

ويذكر اقبال — محمد عبده — أن عقيدة الجبر والتوكل التى
أرساها التصوف هى المسؤولة عن هذا الضعف والهوان والتخلف الذى
حل بالامة الاسلامية •

ولكن كيف السبيل الى الخلاص ؟ لا ينكر اقبال أن يكون التجديد
أخذا من اسباب الحضارة الغربية ولكن تبقى جذوره القوية مستمدة
من روح العقيدة الاسلامية وبالاقتداء برسول الله ﷺ • يقول
اقبال عن الرسول ﷺ : « لقد فتح باب الدنيا بمفتاح الدين ، بأبى
هو وأمى لم تلد مثله ولم تنجب مثله الانسانية • افتتح فى العالم
دورا جديدة واطلع فجرا جديدا ، وكان يسوى فى نظره ، بين الرفيع
والوضيع ، كان ياخل مع مولاه على حوان واحد • جاءت بنت حاتم
أسيرة مقيدة سافرة الوجه خجلة مطرقة الرأس فاستحى النبى
عليه الصلاة والسلام والتقى عليها رداءه • نحن أعرى أمام البسرية
من هذه السيدة الطلئية بعد أن خلفنا ديننا وراءنا ظهريا ، نحن عراة ،
أمام أمم العالم ولا يسترنا ألا رداء الرسول » •

تعقيب :

قدمنا نموذجين من مجدى الفكر الاسلامى فى العصر الحديث
أوضحنا من خلالهما أن هذه الحضارة الاسلامية الزاهرة — والفكر
أحد مظاهرها — وان تعرضت للضعف والتخلف فى بعض العصور
المتأخرة الا أنها لم تمت ولم تنطفئ جذوتها • ويمكن النظر الى
هذين النموذجين المثلين لحركة التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث
على أنهما ابداعان عظيمان وذلك للاعتبارات الآتية :

١ — ان التجديد من هذا النوع هو أشبه ما يكون بسُماع
قوى للخروج بالامة من حاضرها المظلم الذى تردت فيه نتيجة
لتراكمات وضغوط داخلية وخارجية جعلتها تقف جامدة ومتخلفة •

٢ — ان هذه المسؤولية الملقاة على كواهل هؤلاء المجددين
جعلت منهم أشبه ما يكونون بأصحاب الرسالات ذات الاهداف
العظيمة والغايات السامية — وهل من هدف أعظم من اصلاح أمة
أو غاية أسمى من تطوير ثقافة وفكر يجدد الدماء • وغنى عن البيان
أن كل أصحاب الرسالات السامية (رسلا كانوا أو فلاسفة أو
مصلحين) يعانون فى سبيل تحقيق أهدافهم كل أنواع المقاومة
والعناد والتعذيب وغير ذلك • وغنى عن البيان أيضا أن هذا الاضطهاد
والمقاومة يزيد هؤلاء عزيمة على التغير واصرارا على ضرورة
الاصلاح والتجديد •

٣ — ان سمة مشتركة تجمع بين أصحاب النزعات الإصلاحية
والتجديدية وهى الاعتماد أصلا على قواعد الدين وأصوله ، واعتبار
الدين الاسلامى هو الركيزة التى تنطلق من خلالها أية حركة تجديدية
ومن عناصر نجاح أية نزعة الى التجديد تجعل من الدين أساسا لها

أن هذا الدين يسمح بمزيد من التطور طالما كان ذلك غير متعارض مع أصول الدين •

٤ — اكتمل لهذه النزعات التجديدية النجاح بأنها وفقت بين التمسك بالعقيدة والاختذ بأسباب الحضارة الحديثة من ثقافات غير اسلامية ، وهكذا أمكن للمسلمين أن (يعيشوا) أو بالاحرى يعيشوا عصرهم بما فيه من متغيرات •

٥ — ان أهم ما تدعو اليه مثل تلك النزعات الاصلاحية هو التأكيد على بقاء الفكر الاسلامى نقيا وخالصا من شوائب البدع والضلالات • ومما لا شك فيه أن بقاء استمرار الفكر الاسلامى الحديث على نقائه من الافكار الزائفة والزائغة هو الكفيل بالتأكيد على (ذاتية) هذا الفكر واستقلاله حتى لا يختلط بغيره فتضيع ملامحه وتذهب هويته • وليس ثمة تعارض بين ما نذهب اليه من تأكيد على استقلال وذاتية الفكر الاسلامى وأخذة عن غيره من ثقافات أخرى •

خاتمة :

ناقشنا في هذا الكتاب قضية بالغة الأهمية بصدد فكرنا الاسلامي وهي دورانه بين الخروج عن أصول الدين والانفلات من قواعده وهو ما عبرنا عنه بالابتداع وتبنى رؤى فخرية جديدة. مع التمسك الكامل بأصول العقيدة وعدم المساس بها وهو عبرنا عنه بالابتداع . ومما لا شك فيه أن مسار الفكر الاسلامي عبر هذه القرون الطويلة لم يكن سيره مستقيما طوال هذه الرحلة الزمانية وانما تعرجت به السبل أحيانا وانحرفت فضلت المسيرة ولكن قيض الله لهذه الأمة على فترات — دون التقيد بمدة زمنية محددة — من يقوم بدور المؤشد، والدليل، الذي يعيد هذا الفكر الذي ضل عنده بعض الاتجاهات، الى استقامته ومساره الصحيح .

ولعل الباحث في مجال الفكر الاسلامي تؤرقه هذه القضية بسدة وتشغل باله على ما سواها لانها هي أساس كل ما سواها : قضية المحافظة على أصالة الفكر الاسلامي وبقائه نقيا من كل التيارات المنحرفة ذات الجذور غير الاسلامية . ولعل الذي يزيد من ثقل هذه المهمة وصعوبتها الامتزاج الشديد والاختلاط بسين التيارات الفكرية العديدة حتى يكون من الصعوبة بمكان — ونو من الناحية الشكلية — الفصل بين الصحيح منها والفساد . واعتقد أن دور الباحثين في مجال هذا الفكر الاسلامي لابد أن يكون إعادة بلورة هذا الفكر وصياغته في اطاره الصحيح وذلك عن طريق عملية (تنقية) دائمة تضع حدودا فاصلة بين (الحق والباطل) و (الصحيح والفساد) في هذا الفكر .

وبعد أن ناقشنا أكثر من نموذج للفكر الاسلامي في ابتداعه

واكثر من نموذج لهذا الفكر في أصلته وابداعه يمكن ملاحظته ما يلي :

١ - ان عبقرية هذا الفكر انما تكمن في أصلته ونقائه وتأكيد هويته الاسلامية التي هي عنوانه وركيزة بقاءه بين تيارات الفكر المتلاطمة « أصلها ثابت وفروعها في السماء تؤتي أكلها كل حين باذن ربها » . ومن ثم تسقط كل الدعاوى التي تريد أن تجعل هذا الفكر مجرد امتداد لغيره سواء من حسن قصد أو سوء قصد .

٢ - لا تعارض مطلقا بين أصله الفكر ومعطيات الابداع ، فالابداع ما هو الا نشدان الجديد بتحقيقه أو بمواصلة انطموح اليه ، ولا بد أن يكون كل جديد مسبوقا بقديم أيا كان هذا القديم ، فليس الابداع نشوءا من لا شيء ولكن لابد له من أسس وقواعد يقوم عليها وجذور يستمد منها مقومات نجاحه .

٣ - لا يمكن بحال من الأحوال كذلك اعتبار الابداع منعارضا مع التأثير بثقافات وبتيارات خارجية . فالابداع الذي هو في اطار الاصاله ترداد قدرته على العطاء من خلال استيعاب كامل لمعطيات الحضارات والثقافات الاخرى الماضية والمعاصرة . فليس من معاني الابداع في الفكر الانزغال عن حركة الفكر العالمي والانكفاء على الذات . ان الابداع معادلة بين وضوح الشخصية الاسلامية في هذا الفكر والاخذ من الثمار الناجحة للحضارات والثقافات الاخرى .

ويطلعنا التاريخ على أن هذا الفكر الاسلامي عندما لم يواجه ثقافات الآخرين سكن وجمد وتخلف ، ساعد على ذلك عدم وضوح الهوية الاسلامية أصلا من الداخل في الوقت نفسه .

٤ — ان بعض النماذج (الابتداعية) التى حاولت أن ترسم لنفسها طريقا غير اسلامى لم يكتب لها النجاح ذلك أنها حاولت أن تنطلق من ركائز غير اسلامية بل هى متعارضة مع العقيدة الاسلامية كل التعارض (الشطح والفناء فى ذات الباقي مع ما يلزم عنه من أقوال وأفعال — القول بقديم العالم وبالتساوق الزمانى بين الله والعالم — التجسيم المزرى وما يلزم عنه من نتائج وغير ذلك من النظريات والأفكار التى تتعارض مع العقيدة شكلا ومضمونا مهما حاول أصحابها — أو من يدافع عنهم — التبرير والايضاح •

أهم المراجع

- ١ — ابن تيمية (تقي الدين أحمد) : منهاج السنة النبوية فى مقض كلام الشيعة والقدرية طبعة بولاق ١٣٣١ هـ .
- ٢ — ابن تيمية : الرد على المنطقيين — دار المعرفة للنضاعة والنشر — بيروت .
- ٣ — ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج١ تحقيق محيى الدين عبد الحميد وحامد الفقى — القاهرة ١٩٥٥ .
- ٤ — ابن سينا (أبو على الحسين) : الانسارات والتنبيهات — تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف ١٩٥٨ .
- ٥ — ابن سينا : الشفاء ج٢ الالهيات مراجعة د. مذكور — الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ١٩٦٥ .
- ٦ — ابن سينا : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ط. ثانية طبعة محيى الدين الكردى — القاهرة ١٩٣٨ .
- ٧ — أبو ريان (د. محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى ج٢ أرسطو طبعة الاسكندرية — ١٩٦٧ .
- ٨ — اقبال (د. محمد) : تجديد التفكير الدينى ترجمة عباس محمود — القاهرة ١٩٥٥ .
- ٩ — البهى (د. محمد) : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى — دار الفكر — بيروت ١٩٧٢ .
- ١٠ — القلمسانى (أبو عبد الله المالكى) : مفتاح الوصول الى علم الاصول طبعة تونس ١٣٤٧ هـ .
- ١١ — السلمى (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية — طبعة دار الشعب ١٣٨٠ هـ .

- ١٢ — السيوطى (جلال الدين) : صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام — نشر د. النشر ١٩٤٧ •
- ١٣ — الشوكانى (أبو عبد الله) : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول — طبعة القاهرة ١٢٤٧ هـ •
- ١٤ — العقيقى (نجيب) : المستشرقون ج١ طبعة دار المعارف ١٩٦٤
- ١٥ — الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ط. ثانية دار المعارف ١٩٥٥ •
- ١٦ — الغزالى : احياء علوم الدين ج١ طبعة ادر الشعب •
- ١٧ — الغزالى : معيار العلم — طبعة القاهرة ١٣٤٦ هـ •
- ١٨ — الغزالى : المستصطفى فى علم الاصول — تحقيق مصطفى أبو العلا — القاهرة ١٩٧١ •
- ١٩ — الملطى (أبو الحسين) : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع — الاستانة ١٩٢٦ •
- ٢٠ — الاسفرائينى (أبو مظفر) : التبصير فى الدين تحقيق زاهد الكوثرى طبعة القاهرة ١٩٤٠ •
- ٢١ — الاشعرى (أبو الحسن) : استحسان الخوض علم الكلام — نشرة مكارثى بيروت ١٩٥٣ •
- ٢٢ — النشر (د. على) : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام — دار المعارف ١٩٦٥ •
- ٢٣ — النشر : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١ الطبعة الخامسة ١٩٧١ •
- ٢٤ — أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية مكتبة الانجلو المصرية ط. ثالثة القاهرة ١٩٧١ •

- ٢٥ — أمين : رائد الفكر المصرى مكتبة الانجلو المصرية — القاهرة
• ١٩٥٥
- ٢٦ — بدوى (د. عبد الرحمن) : شهيدة العشق الالهى •
- ٢٧ — بدوى : شطحات الصوفية ط٥ ثمانية وكالة المطبوعات —
الكويت ١٩٧٦ •
- ٢٨ — بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتى نهاية القرن
الثانى الهجرى — الكويت ١٩٧٥ •
- ٢٩ — جولد تسهير (أجناس) : العقيدة والشريعة فى الاسلام
— ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين — دار الكتاب المصرى
• ١٩٤٦
- ٣٠ — حلمى (د. محمد مصطفى) : الحياة الروحية فى الاسلام
— الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٤ •
- ٣١ — صبحى (د. أحمد) : فى علم الكلام — مؤسسة الثقافة
الجامعية ١٩٧٨ •
- ٣٢ — صبحى : التصوف ايجابياته وسلبياته — مقانة بمجلة عالم
الفكر — الكويت ١٩٧٥ •
- ٣٣ — عبد الرازق (مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية
القاهرة ١٩٤٤ •
- ٣٤ — عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام
دار المعارف ١٩٦٣ •
- ٣٥ — موسى (د. محمد يوسف) : القرآن والفلسفة — القاهرة
• ١٩٥٨

كتب تاريخ الشرق

دراسة نقدية مقارنة

مقدمة

يكاد يتميز الفكر الاسلامى بخاصية هامة ألا وهى تسجيل تفصيلاته من خلال مفكرين تجاوزوا نطاق الخصوصية الى العمومية ممن يمكن أن نطلق عليهم (كتاب الفرق) أو مؤرخى الفرق) * ولعل هؤلاء المؤرخين ليسوا على قلب رجل واحد ، وإنما تتعدد طرائقهم فى عرض مذاهب الفرق وتختلف أساليبهم فى الصياغة والتناول * ومن هنا كان أمامنا سجل عظيم نقلب فى صفحاته ونتخير منه نماذج ممثلة لتلك الاساليب المختلفة * ونحاول من خلال هذه ادراسة التى بين أيدينا أن نقرب من هذه النماذج تحليلًا ونقدًا ومقارنة عسانا نقف على الدوافع والمنهج والاساليب التى كانت وراء كل كتاب فى صياغته وطريقة عرضه * وتوسع دراسة الفرق والمذاهب والعقائد حيث نتناولها معظم كتب التاريخ الاسلامى أو لثقل تاريخ الحضارة الاسلامية بوصف الفكر شعبة رئيسية من شعب الحضارة * ومن هنا فاننا نلاحظ فى كتب التاريخ الاسلامى تعريجا الى دراسة الفرق الاسلامية والمذاهب بوصفها (تاريخا) ، أما نحن فى هذه الدراسة فنهتم بتناول الفكر الاسلامى ذاته من خلال صياغة (ذاتية) ، أى من خلال أناس منتمين الى هذا الفكر أو ذاك * ولنا كان كل كتاب من هذه الكتب عنوانا على مؤلفه وانتمائه المذهبى وعصره وبيئته ، جاز لنا أن نعتبر كل واحد من تلك المؤلفات موبسوعة فى ذاتها. نترجم للمصنف ولل فكر وللعصر * ومن خلال العرض يمكننا أن نحكم ونقارن ونوضح مدى التلاقى ان كان هناك تلاقى أو مدى التعارض لو كان هناك تعارض *

ونقسم هذه الدراسة الى جزئين: نتعرض فى الجزء الأول منهما الى دراسة كتب (تاريخ الفرق) المتخصصة أو لنقل الخاصة وأعنى

بها تلك الكتب التى تقصر اهتمامها على دراسة فرقة بعينها أو مذهب بعينة محاولة توضيح أبعاد هذا المذهب والقاء الضوء عليه • وتأتى الدراسات من هذا النوع عادة من خلال (رجل) ينتمى الى المذهب ذاته ، اعتنقه فكرا وتشربه دراسة وتحليلا وعائشه انتماء • ولعلنا فى هذا الجزء الاول نحاول القاء الضوء على هذا المذهب أو ذاك فى عجالة من خلال هذا (الفكر المؤرخ) • ويقع اختيارنا على كتاب (فرق الشيعة) للنوبختى كممثل لتيار الفكر الشيعى وتاريخ لهذا الفكر • أما كتاب (المعنى فى أبواب التوحيد والعدل) للقاضى عبد الجبار بن أحمد المعتزلى فهو الذى يوضح لنا أبعاد الفكر الاعتزالى تحليلا وتوضيحا • ويأتى كتاب (طبقات الصوفية) لآبى عبد الرحمن السلمى بياناً بالتصوف والصوفية من حيث استعراض فرقهم وعصورهم وأذواقهم ومواجيدهم ثم نختم هذا الجزء الاول من الدراسة بتناول كتاب (لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة) للجوينى ومن خلاله نتبين أهم ملامح الفكر الأشعرى وحدوده ومعالمه أما الجزء الثانى فنتعرض فيه لبعض النماذج التى تؤرخ للفكر كل الفكر ، وللفرق كل الفرق ، فنحاول الوقوف على محتوى كل كتاب والاسلوب المتبع فى كتابته والمنهج الذى سلكه صاحبه من حيث الصياغة •

فنلقى الضوء على كتاب (مقالات الاسلاميين) لآبى الحسن الأشعرى ، وكتاب (الفرق بين الفرق) لعبد القاهر البغدادى ، وكتاب (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) لابن حزم الاندلسى ، ثم أخيرا كتاب (اعتقادات فرق المسلمين والمنسركين) لفخر الدين الرازى • ولقد راعيت فى اختيار هذه الكتب سواء منها التى تؤرخ لفرقة بعينها أو التى تؤرخ لعدة

فرق أن تكون مجرد نماذج (ممثله) لان المقام لا يمكن أن يتسع
لعرض كتب الفرق كلها على كثرتها • كما راعيت أن يوجد عنصر
(التنوع) — خاصة بصدد دراسة الفرق الخاصة — حيث أذكر
كتابا ممثلا لهذا الفكر بعينه يتميز بسمة الخصوصية التي تميز كل
فرقة عما سواها • أما بصدد كتب الفرق (العامة) فكان معظم الكتاب
أشاعرة ويأتى بيان ذلك أثناء عرضى لهذه الكتب • ونهى النهاية يمكن
القول : ان تناولى لهذا (الكتاب) أو ذاك بمقدار ما يثير من قضايا،
وما يطرح من وجهات نظر ، وما يسجل من أفكار ومذاهب • ويأتى
بعد ذلك تقويمنا ونقدنا للكتاب بكل ما يثير وما يطرح •

الجزء الأول

الكتب الخاصة

تفصيا .. ودلالاتها

أولا

فـرق الشـيعة

لأبى محمد الحسن النوبختى

دراسة فى قضايا التشيع

عن المؤلف وظروف نشأته :

أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي من أعلام القرن الثالث الهجري يعد من المؤرخين القلائل الذين عاشوا تلك الفترة الزمنية من خلال التشيع . ونلاحظ أن إزدهارا إسلاميا عظيما عاشته تلك السنوات ابتداء من القرن الثالث الهجري ووصولاً إلى أوجها في القرن الرابع . فلقد كانت هذه الشخصية اذن نتاج عصر من عصور المد الحضارى الذى تجسد فى أكثر من شعبة من شعب علوم الدين والفكر والثقافة والطبيعة وما إلى ذلك . الرجل اذن يعد نموذجا ممثلا لرجالات فترة عبقرية من فترات الحضارة الإسلامية بصفة عامة . وإذا كان للظروف العامة مكانا وزمانا دور هام فى تشكيل ثقافة وفكر شخصية ما ، فإن للظروف الخاصة أو القرينة أو الباثرة دورا لا يقل أهمية ما لم يزد ..

فيذكر محقق الكتاب الذى نحن بصدده للنوبختي أنه اذا صحت الوراثة الطبيعية بين الابناء والاباء وأن الولد يستورث عمودية فى المواهب الطبيعية كما يستورثها فى الشريعة ، وأن المرء أنموذج من أبوية وعصارة من والديه ، فالحسن بن موسى ابن كبرياء قد ورث مجد أجداده وعلم آبائه وثقافة أعمامه وأخواله وشرف غائلته ومآثر كلالته وقد أثنى عليه شيوخ الطبقات وزكاة الثقة .

فيقول عنه العلامة الحلى : « الحسن بن موسى النوبختي » « شيخنا المتكلم البرز على نظرائه فى زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها » ويقول عنه الشيخ الطوسى : انه متكلم فيلسوف وكان اماميا حسن الاعتقاد ثقة » . ويذكر عنه الخوانسارى فى (روحانत الجنات) أنه كان من أفاضل رأس الثلاثمائة الهجرية » .

وإذا كنا قد أوضحنا أن الرجل كان نموذجاً شامدا على عبقرية الزمان فى القرن الثالث من الهجرة ، فإنه فى الوقت عىنه شاهد على عبقرية المكان حيث نشأ وعاش ببغداد وكانت اذاك حاضرة من حواضر العالم الاسلامى بصفة عامة والدولة العباسية بصفة خاصة .

وإذا جاز لنا أن نصف بغداد فى تلك الاونة بكلمات قلائل لنقل انها عاصمة الحضارة الاسلامية آنذاك هذا عن الرجل زمانا ومكانا فماذا عنه انتماء واعتقادا ؟ . الحقيقة أن النوبختى كان شيعى القلب والقلب ، عايش وقرأ وسمع وتحدث وتفهم وكتب محلا ومؤرخا ومصنفا . وكان تشيعه الامامى آخذا بزمام قلبه وعقله وغلب عليه وان كان هذا لم يحل دون عرض جذاب ودقيق لبقية طوائف الشيعة على ما سنرى . وربما دفع كل هذا لان يقول الشيخ هبة الدين الحسينى الشهر ستانى عنه فى مقدمة الكتاب قيد الدراسة : « يسرنا جدا وجود مؤلف فى فرق الشيعة وزعمائها ومقالاتها وآرائها منذ عصر الامام على بن أبى طالب (عليه السلام) حتى القرن الثالث الهجرى بقلم علامة بحاثة ثقة خبير بعلوم الاوائل وآراء المذاهب والفرق مثل الشيخ أبى محمد الحسن بن موسى النوبختى » .

ومن معاصرى النوبختى كل من ثابت بن قرة ت ٥٢٨٨ واسحاق بن حنين ت ٥٢٩٨ وأبو عثمان الدمشقى . ويلاحظ المؤرخون أن صحبة هؤلاء للنوبختى تعد دليلا على بقاءه الى حدود هذا التاريخ ، سيما وأنه صنف الرد على أبى القاسم البلخى شيخ المعتزلة المنوفى ٥٣١٧ . أما أهم مصناف النوبختى فهى على الوجه التالى :

١ — الاراء والديانات .

٢ — اختصار الكون والفساد لارسطاطاليس .

٣ — الارزاق والاجال والاسعار .

- ٤ — التنزية وذكر متشابه القرآن •
- ٥ — التوحيد وحدوث العلل •
- ٦ — الرد على اصحاب التناسخ •
- ٧ — الرد على أبى الهذيل العلاف فى أن نعيم أهل الجنة منقطع •
- ٨ — الرد على أهل المنطق •
- ٩ — الرد على الغلاة •
- ١٠ — الرد على من قال بالرؤية للبارى عز وجل •
- ١١ — الرد على المجسمة •
- ١٢ — الخصوص والعموم •
- ١٣ — مجالسة مع أبى القاسم البلخى •
- ١٤ — فرق الشيعة •

بيان تحليلي (الكتاب : قضايا وتداعيات) :

(النساء — الاحقية — التفرق)

بعد أن أُلحنا الى شخصية الكاتب فلنصل اذن الى تحليل الكتاب الذي نحن بصدده ألا وهو (فرق الشيعة) ذلك الذي يذكر فيه مؤلفه أن « فيه مذاهب فرق أهل الامامة وأسمائها وذكر أهل مستقيمتها واختلافها وعللها » (١) .

يقع الكتاب في حوالي مائة وعشرين صفحة من انقطع المتوسط مضافا اليها ملحق بأسماء الاعلام والبلدان .

ويعد هذا الكتاب الذي بين أيدينا واحدا من أهم الكتب التي تؤرخ للفكر الشيعي وتوضح أهدافه وبراميه . ونلاحظ أن المنهج الذي سلكه النوبختي في صياغة هذا الكتاب يعتبر منهجا قائما على الوصف والتحليل على أساس تاريخي وذلك على نحو من الدقة يجعله يرقى لأن يكون وثيقة كبرى من وثائق المذهب الشيعي أو لنقل المذاهب الشيعية . ويصف لنا النوبختي منهجة قائلا : « وقد ذكرنا في كتابنا هذا ما يتأهلينا من فرقها وآرائها واختلافها وما حفظنا مما روى لنا من العلل التي من أجلها تفرقوا واختلفوا وما عرفنا في ذلك من تاريخ الاوقات » (٢) .

السمة الاولى التي تصادفنا في الكاتب والكتاب اذن هي دقة الرواية واعتماد الخبر بالتمحيص والتحليل . وتتأكد هذه السمة

(١) فرق الشيعة : المقدمة ، صححه وعلق عليه : السيد محمد صادق

البحر العلوم المطبعة الحيدرية — النجف ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ م .

(٢) ن . م ص ٢ .

أخرى تجعل من صاحب الكتاب أساسا يرجع اليه ألا وهى الموضوعية فى عرض أفكار فرق الشيعة خاصة بمقارنتها بغيرها من أفكار الفرق الأخرى فى أول الكتاب ، فكتابتة اذن يمكن أن نستبعد معها كثيرا من التشكك • والنوبختى يبدأ كتابه بذكر الاحداث التى تأدت بالامة الى أن تتفرق الى أهل سنة وشيعة ، حيث يذكر أن فرق الامة من الشيعة قد اختلفوا فى الامامة ، وأن اختلافهم هذا كان سياسى الدافع فكرى أو لنقل مذهبى المنتهى •

وقبل أن نلقى الضوء على بعض الفرق ممن جاء ذكرهم فى هذا الكتاب نريد أن نستعرض وجهة نظر المحقق فى تلك الفرق حيث يقول : « ان الفرق المذكورة فى هذا الكتاب قد انقرضت فى الأكثر وبادت أنباؤها وتشتت آراؤها وطويت فى سجل الزمان وصارت فى خبر كان ولما لم يبق منها اليوم الا ثلاث — أزيدية والامامية الاثنى عشرية والاسماعيلية — انضوى تحت ألوية هذه الثلاث جل أبناء الفرق الغابرة وذابت مقالاتها بطبيعة الزمان وتطورت بحسب مقتضيات الاعصار والامصار ثم بقيت بالرغم من تبدل الثقافة ونظور العلوم ويذكر النوبختى أن الشيعة هم فرقة على بن أبى طالب (عليه السلام) (*) المسمون بشيعة على فى زمان النبى ﷺ ، وآله وبعده معروفون بانقطاعهم اليه والقول بامامته •

(٣) المقدمة •

(*) بقول تعالى : « فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه ، (القصص — ١٥) ويقول عز وجل : « وان من شيعته لابراهيم ، (الصافات — ٨٣) • وشيعة الرجل فى اللغة هم أتباعه وأنصاره ، والفرقة على حدة ، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث وقد غلب هذا الاسم على من يتولى عليا وأهل بيته حتى صار اسما لهم والجمع أشياع • ويذكر الاشعرى انما قيل لهم الشيعة لانهم شايعوا عليا رضوان الله عليه ، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ • (الاشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٦٥) •

ويؤكد النوبختي أن هناك أركاناً أربعة للتشيع في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم كالتالي (٤) :

١ — المقداد بن الاسود ، وهو من الاركان الاربعة وكان ممن شهد بدرًا وما بعدها من المشاهد وأبلى بلاء حسناً • وتوفي بالجرف على بعد ثلاثة أميال من المدينة عام ٥٣٣ هـ في خلافة عثمان بن عفان وهو ابن سبعين سنة وحمل على الرقاب ودفن بالقيع •

٢ — سلمان الفارسي ، وهو أيضا أحد الاركان الاربعة وكنيته أبو عبد الله ، كان أول مشاهده الخندق وشهد بقية المشاهد وفتوح العراق وتوفي بالمدائن عام ٣٦ أو ٣٧ هـ •

٣ — أبو ذر بن جندب بن جنادة الغفاري ، وكان واحداً من هؤلاء الاركان الاربعة وهو الزاهد المشهور الصادق للهجة بشهادة النبي ﷺ ، وكان خامس من أسلم • توفي بالربذة سنة ٣١ هـ أو ٣٢ هـ وصلى عليه ابن مسعود ثم مات بعده في نفس العام •

٤ — عمار بن ياسر، وهو واحد من هؤلاء الاركان الذين تحدث عنهم النوبختي ، هاجر الى المدينة وشهد المشاهد كلها ، وقيل انه مات سنة ٨٧ هـ عن ٩٣ عاماً •

ويوسع النوبختي من دائرة الشيعة حيث يذكر أن كل من وافقت مودته مودة على هم أول من سمي باسم الشيعة من هذه الامة ، لان اسم التشيع قديم : شيعة ابراهيم وشيعة موسى وشيعة عيسى والانبياء صلوات الله عليهم أجمعين (٥) •

(٤) فرق الشيعة : ص ١٨ •

(٥) ن • م ص ١٨ •

وثمة مقولة أساسية يقابلنا بها النوبختى فى طوائف الشيعة بصفة خاصة وبقيّة الفرق الاسلاميّة بصفة عامّة ألا وهى التعدد والتشعب أو لنقل التشتت • وربما كان السبب الرئيسى فى هذا التعدد والتشتت هو اختلاف الفهم ووسيلة التعبير بالنسبة لبعض قضايا الدين ومفاهيمه وتصوراته •

يقول النوبختى عن كل أولئك : « انهم فرق كثيرة يطول ذكرها يؤثمون بعضهم فى الامامة والاحكام والفتوى والتوحيد وجميع فنون الدين ويكفر بعضهم بعضا » (١) ويستعرض النوبختى فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا المقدمات التاريخية والدينية والسياسية لظهور التشيع عموما ولتشعبه الى فرق وطوائف بصفة خاصة •

ويمكن أن نستشف من خلال استعراض الكتاب للتشيع وظهوره وعن ينطبق عليهم هذا الوصف ، أن التشيع — وهو أسباغ الحق الالهى أو الاسلامى على امامة على — هو السمة التى تجمع فرق الشيعة التى انبثقت كلها من أصل واحد ثم تشعبت بها الطرق وتقطعت ببعضها الاسباب •

ولعلنا نحاول فى هذا البيان التحليلى لموضوع الكتاب أن نناقش بعض الظروف العامة حول نشأة التشيع عموما وكيف تشعب من بعد ، وهل كان هذا التشعب فى فرق التشيع طبيعياً ينسجم مع المسار المذهبى لدى الفرق الكلامية الاخرى أم أنه جاء بدعا وغريبا عن هذا السياق ؟ لقد ذكرت أن النوبختى قد أوضح أن ارهاصات التشيع قد ظهرت ابان زمن الرسول ﷺ فى هؤلاء الاعلام الذين ذكرنا وغيرهم ، ولكن بالرغم من هذا فان النوبختى يعتبر ظهور

(١) ن • م ص ١٧ •

التشيع ظهورا كاملا كمذهب متسق الابعاد وكنسق متكامل الملامح
لم يكن الا بعد وفاة الرسول ﷺ (٧) .

ولعل النوبختي في اتجاهه هذا قد شاركه كثير من مؤرخي الفرق
والكتاب ومن أشهر أولئك ابن خلدون (٨) . أما الذين يذهبون الى
أن التشيع نشأ مكتملا في زمن الرسول الكريم نفسه فمن أشهر
هؤلاء الفقيه الشيعي المتأخر الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء
الذي تابعه كثيرون في مقولته تلك ومن بينهم الاستاذ أحمد
أمين (٩) .

ويفرق آخرون بين التشيع بمدلوله الروحي أو العقائدي
والتشيع بمدلوله السياسي ويرى هؤلاء أن التشيع بمدلوله الروحي
كان موجودا زمن الرسول ﷺ ، أما التشيع بمدلوله السياسي فلم
يلبث أن ظهر بعد وفاة الرسول الكريم (١٠) ، يؤيد ذلك قرائن كثيرة

(٧) انظر الكتاب ص ٣ .

(٨) انظر ، العبر ج٣ ص ١٧١ .

(*) الحقيقة ان مسألة انتشار التشيع ابان زمن الرسول الكريم مسألة
محدودة لعدة أسباب منها أن الرسول ﷺ كان بين ظهرا فيهم وهو
القوة والاسوة الحسنة والعلم والقائد ومن ثم يتلاشى بجواره
أي معنى قيادي ، وكيف لا وعلى بن أبي طالب نفسه كان تلميذا في
مدرسة الرسول . ومن ناحية أخرى فإن الدين الاسلامي نهي عن
التحزب والتعصب (والتشيع صورة من ذلك) وأعلن القرآن الكريم
« ان الدين عند الله الاسلام » ولا فرق في الاسلام بين هاشمي أو
قرشي أو تيمي ولا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى ، ونتساءل
كذلك عن هؤلاء الصحابة الذين قيل عنهم انهم اركان التشيع الاول
هل كان أحد منهم يضرر أو يظهر كراهية لعثمان مثلا أو لابي بكر
خاصة وأن أبا بكر هو الذي عتق عمار بن ياسر واستخدمه بعد ذلك
أميرا . هكذا لم يكن هناك تشيع روحي ولاسياسي بين يدي
النبوة .

منها أن هؤلاء الأركان الأربعة الذين سبق ذكرهم وهم سلمان
الفارسي وأبو ذر الغفاري وعمار بن ياسر والمقداد بن أسود كان
تشيعهم يعرف عنهم في زمن الرسول الكريم • ويذكر ابن حجر
العسقلاني أن النبي ﷺ خاطب عليا بن أبي طالب بقوله : يا علي
أنت وأصحابك في الجنة (١٠) •

ومما يوضح التشيع الشديد عند هؤلاء في جميع أدوار حياتهم
أن أحدهم وهو عمار بن ياسر قال بعد أن انتهت الخلافة إلى عثمان
مخاطبا الناس : « يا معشر قريش ، أما إذا صرفتم هذا الأمر
(ويعنى الخلافة) عن أهل بيت نبيكم ها هنا مرة وها هنا مرة فما
أنا بآمن من أن ينزعه الله فيضعه في غيركم كما نزعتموه من أهله
ووضعتهم في غير أهله » •

وقال المقداد بن أسود في نفس المجلس : « ما رأيت مثل
ما أودى به أهل هذا البيت بعد بينهم ، فقال له عبد الرحمن بن عوف
ما أنت وذاك يا مقداد ؟ فقال : انى والله لأحبهم بحب رسول الله
ﷺ وأن الحق معهم وفيهم » (١١) •

أما عن أبي ذر الغفاري فقد نسب إليه قوله : « ... والعتره
الهادية ، الذرية الطاهرة من محمد ، والصديق الأكبر على بن أبي
طالب » •

(٩) انظر ، أصل الشيعة وأصولها ص ٨٧ ، وضحي الاسلام ج٣ ص ٢٠٩
(١٠) ابن حجر المكي : الصواعق المحرقة - طبعة مصر ص ١٥٩ ١٣٧٥ هـ
وانظر أيضا أصل الشيعة ص ٨٧ •
(١١) المسعودي • مروج الذهب ج١ ص ٤٤٠
(*) ن • م ص ٢٤٠ •

يؤكد كل ذلك أن التشيع بمدلوله الروحي — كما يتمثل من هؤلاء وغيرهم — أسبق من التشيع السياسي الرسمي الذي كان مواكبا لمسألة الإمامة أو الخلافة مما سنعرض له فيما بعد ، بل لقد توفي سلمان الفارسي (ت ٣٧٧ هـ) وأبو ذر الغفاري (ت ٣٣ هـ) قبل تولي علي للخلافة * *

يقول الدكتور كامل الشيببي : لقد مضى اصحاب علي في حياتهم على الاخلاص لفكرة الاسلام الاولى التي بنيت في ارواحهم وفاضت على ألسنتهم وخلقهم وطرز معيشتهم * فان التشيع في معدنه هو التيار المعارض لصب الاسلام في قوالب سياسية واجتماعية مصلحية تختلف عن قوالبه الاولى ، وأن الشيعة الاوائل قد قاوموا سياسة المصالح واقتناص الفرص التي طبقها المجتمع الاسلامي بعد وفاة النبي مباشرة حتى بلغت في حياتهم أسوأ ما رأوا أيام معاوية * وهكذا فان التشيع قد عاصر بدء الاسلام باعتباره جوهرًا له وأنه ظهر كحركة سياسية بعد أن نازع معاوية عليا على الامارة وتدبير شؤون المسلمين وهو الخلفية الشرعي * ويبقى أن تبلور الحركة السياسية تحت اسم (الشيعة) كان بعد مقتل الحسين مباشرة * يمكن القول اذن ان التشيع كان تكتلا اسلاميا ظهرت نزعته أيام النبي ﷺ وتبلور اتجاهه السياسي بعد مقتل عثمان واستقل الاصطلاح بعد مقتل الحسين (١٢) *

لقد سبق أن ذكرت أن التشيع اتخذ واجهتين احدهما روحية والاخرى سياسية وقلت ان الصورة الروحية للتشيع أسبق من

(١٢) انظر ، الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٧ ج١

الصورة السياسية ولكن من ذا الذى ينكر الدور الذى لعبه الجانب السياسى فى ابراز التشيع فى صورته المتكاملة * ولعل مسألة الإمامة هى التى يمكن أن نرد اليها ليس التشيع فقط بل أن نرد اليها — فضلا عن غيرها من الاسباب — الجانب الكلامى للفكر الاسلامى * يقول أبو الحسن الاشعري : ان أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم فى الإمامة (١٢) *

ويذكر ابن خلدون فى مقدمته « أن الإمامة ليست من مصالح العامة التى تفوض الى نظر الامة ، ويتعين القائم فيها بتعيينهم بل هى ركن الدين وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لنبي اغفالها (١٣) * وتفويضها الى الامة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ، ويكون معصوما عن الكبائر والصغائر » *

وسبق أن ذكرت كيف كان الاختلاف حول النشأة فى التشيع ولكن ظل ظهور التشيع — سواء كان فى زمن الرسول ﷺ أو بعده — مدينا الى عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية (١٤) *

(١٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٩ .

(١٣) لقد تجاوز ابن خلدون هنا وكأنه يريد أن يقول أنه ما كان ينبغى أن يترك الرسول المسألة معلقة هكذا ! وفى تصورى أن الرسول ﷺ حتى وإن كان لم يستخلف أحدا من بعده أو ينص على ذلك فإن هذا إنما كان لحكمة ولم يكن عن قصور فى التحسب للنتائج ، فالمسألة متروكة للمسلمين أن يتشاوروا ويجهدوا ويستقروا — فى ضوء ما عرفوه عن الرسول ﷺ — على اختيار خليفته وامام المسلمين من بعده *

(١٤) لاحظ كيف أن عددا من فقهاء المسلمين كانوا أكثر الناس تمسكا بأهداف التشيع *

ولم تكن الموالاتة لعلی هی الدافع الاوحد لنشأة التشیع بل انه لما اشتدت المظالم على اولاد علی فی عهد الامويين وكثر نزول الاذى بهم ثارت دفائن المحبة لهم وهم ذرية رسول الله ﷺ ورأى الناس فيهم شهداء الظلم فانتسح نطاق المذهب الشيعي وكثر أنصاره ويوضح لنا الاستاذ أحمد أمين فی كتابه (ضحى الاسلام) كيف كان التشيع فيذكر أن حزب الشيعة ككل حزب ينضم اليه المخلص لمبادئه ، ومن يرى المنفعة فيه • فلقد تشيع قوم ايماننا بأحقية علی للخلافة وولده ، وتشيع قوم كرهوا الحكم الاموي ثم العباسي لانهم ظلموا منه ، أو أن قوما من قبائل العرب تعصبوا للامويين فكان العداء القبلي يتطلب أن يكون خصومهم فی الجانب الآخر ، وتشيع كثير من الموالي لانهم رأوا الحكم الاموي حكما مصبوغا بالاستقراطية العربية وأن الامويين لم يعاملوهم معاملتهم للعرب ولم يعدلوا بينهم ، فاضطروا بحكم الطبيعة البشرية أن يؤيدوا — ولو سرا — من عادوهم ولا أعدى لهم من الشيعة •

وتشيع قوم من الفرس خاصة لانهم مرنوا أيام الحكم الفارسي على تعظيم البيت المالك وتقديسه وأن دم الملوك ليس من جنس دم الشعب ، فلما دخلوا الاسلام نظروا الى اننبى ﷺ نظرة كسروية ونظروا الى أهل بيته نظرتهم الى البيت المالك ، فإذا مات النبي ﷺ فأحق الناس بالخلافة أهل بيته • وهكذا اعتنق التشيع طوائف مختلفة لاسباب مختلفة ، بل اعتنقه أيضا قوم أسوأ من هؤلاء ، قوم أرادوا الانتقام من الاسلام فتظاهروا بالغيرة فيباحية ومكرا ، ومن ضروب الغلو ، الغلو فی التشيع (١) وهذا أمر طبيعي

(*) الغلاة — فيما يذكر الشهر ستانى — هم الذين غلوا فی حق انمتهم

فى كل حرب ففیه دائماً المخلص والمخلص ، ومن یعتقدہ دینا ،
ومن یراه جلبا لمصلحة وتحقیقا لمغایة (١٢) •

هكذا كان التشیع مجالا خصبا لتيارات متعارضة اجتمعت على
التشیع وان كانت قد اختلفت بین محبة خالصة لوجه الله وسفقة ،
وانتقام من خصم ، وریاء وتملقا ، وتشفيا من عقيدة بضربها فى
استقرارها • ولكن للأسف الشديد جمعت كل هؤلاء كلمة (شیعة)
وان كانت الدراسات المختلفة حاولت وتحاول دائما تمحیص عقيدة
كل فريق حتى یتمیز الطیب من الخبیث وان كان هذا لیس بالامر
الهیین •

نأتى الان الى تناول القضية الثانية التى یثیرها كتاب (فُرق
الشیعة) للنوبختی ألا وهى قضية (الاحقية) أو الافضلية • لماذا
كان على كرم الله وجهه — دون غیره من الصحابة — هو الاحق بهذا

حتى اخرجوهم من حدود الخلیفیه وحكموا فیهم بأحكام الالهية ،
الشهر ستانى : المل والنحل ج١ ص ١٥٥) •

وهم • فیما بذکر الاشعری سموا بغالية الشیعة لانهم غوا فى علی وقالوا
فیه قولا عظیما وهم خمس عشرة فرقة منهم : المبیانیة والجناحیة
والحریریة والمغیریة والخطابیة ••• الخ (الاشعری : عقالات
الاسلامیین ج١ ص ٦٦ وما بعدها)

ویقول فیهم الشیخ المفید : « والغلاة من المتظاهرين بالاسلام الذین
نسبوا أمیر المؤمنین والائمة من ذریته •• الى الالهیة والنبوة ،
ووضعوهم من الفضل فى الدین والدنیا الى ما تجاوزوا فیه ، والغلاة
ما تجاوزوا فیه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال کفار » •

(الشیخ المفید : تصحیح الاعتقاد ط٠ ثانیة ص ٦٣ طبعة تبریز
١٣٧١ هـ) •

التشيع سواء من معاصريه أو من اللاحقين له • ونتساءل مع الدكتور أحمد صبحي : ما معنى أن يدين قوم بموالاته على ألى يومنا هذا ويرون أحقيته بالخلافة بعد النبي ويجعلون امامته عقيدة لهم قد يلحقها البعض بالشهادتين (*) بل لقد خلع بعض الغلاة عليه صفة القداسة ووصلوا فى التشيع له الى حد التالية •

ويذكر الدكتور أحمد صبحي بداية أنه ينبغى التفرقة بين ما قيل فى أحقية على ووجوب موالاته تبريرا وما كان منها تعليلا ، أما ما كان تبريرا فذلك الحشد الهائل من الايات والاحاديث التى ساقها الشيعة لبيان أحقيته بالامامة وافضليته على سائر الصحابة • لقد والوه أولا. ثم التمسوا لتبرير الموالاته أدلة سمعية جاء بعضها متعسفا ومنكرا من سائر المذاهب ، وأما ما كان تعليلا فيتعلق بوقائع تاريخية وخصال شخصية لا سبيل الى انكارها أو تحويرها ١٠٢ • أما عن الوقائع التاريخية والخصال الشخصية المتعلقة بأفضلية على بن أبى طالب ومن ثم أحقيته فى الخلافة والامامة ، فأهمها عامل القرابة فعلى هو ابن عم النبي ﷺ ، ولقد تكفل النبي بعلى حين أصاب القحط قريشا فتربى على فى بيت النبوة وشب ملازما له مقتنيا أثره ولم يتلق أية تربية من بيت آخر ، فكان أول الناس اسلاما وهو ابن سبع أو تسع سنين •

ومن بين جميع بنات النبي ﷺ لم تبق له ذرية الا من صلب على ، ومن ثم كان للوراثه دورها فى نظرية الامامة بمفهومها الشيعى ، وقد التمس الشيعة لتأكيد هذا الدور انتقال التراث الروحى لكثير من

(١٤) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج٣ ص ٢٠٩
(*) حيث تذهب بعض فرق الشيعة الى اضافة عبارة : على ولى الله الى الاذان بعد الشهادتين •

الانبياء فى ذرياتهم (١٦) • وذلك من خلال قوله تعالى : « ولقد أرسلنا نوحا وابراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب » (الحديد — ٢٦) •

ولم تكن القداسة التى خلعت على على لصلة رحم بالنبي فحسب بل لسيرته الشخصية فى سموها وفضائله وعلمه • فهو الشجاع العالم العادل الحازم الفقيه ، فلقد شارك فى الغزوات كلها الا غزوة تبوك التى عوض عن عدم الخروج اليها بأن كرمه الرسول ﷺ بأن جعله نائبا عنه فى المدينة • وفى الغزوات التى خرج فيها كان ذا شجاعة واقدام كبيرين خاصة فى غزوة خيبر ، حيث حاصر المسلمون الحصن تسعة عشر يوما ولكنهم عجزوا عن اقتحامه الى أن قال الرسول ﷺ : « لاعطين الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار » حتى بات كل صحابى يتمنى أن يكون ذلك الرجل المقصود ، ثم سلم النبی الراية لعلى فاقتحم الحصن بعد أن اقتلع بابه •

وأما من صور عدله أن فقد مرة بيضته فى الحرب ووجدها فى يد يهودى فتعرف عليها وكان على اذاك أميرا للمؤمنين واختلف مع اليهودى حول حق امتلاكها فاتفقا على اللجوء الى القضاء وحينما ذهبا الى القاضى قام له القاضى وقال له ما مسألتك يأمر المؤمنين بينما لم يعر الرجل الاخر اهتماما ، وهنا غضب على وقال للقاضى أنت لم تعدل فى الاولى فكيف ستعدل فى الثانية ونحاه وأمر بقاض غيره كى يفصل فى المسألة •

(١٥) انظر د• صبجى : الزيدية ص ٢٩ — ٣١ •

(١٦) الموسوى القزوينى : أصول العارف ص ١٩٥ •

أما عن علمه وما أوسعها وفقهه وما أغزره فحدث ولا تكف حيث
اشتهر كرم الله وجهه من بين الصحابة جميعا برجاحة عقله وسعة
فهمه حتى قال عنه عمر بن الخطاب رضى الله عنه : بئس المقام
بأرض ليس فيها أبو الحسن •

يقول ابن أبى الحديد (١٧) : ما أقول فى رجل انى تعزى كل
فضيلة وتنتهى اليه كل فرقة وتتجاذبه كل طائفة ، فهو رأس الفضائل
وينبوعها ، كل من بزغ فيها بعده فمنه أخذ وبه اقتفى وعلى مثاله
احتذى ، وأشرف العلوم هو العلم الالهى • • • فالمعتزلة وكبيرهم
واصل بن عطاء تلميذ أبى هاشم بن محمد بن الحنفية وأبو هاشم
تلميذ أبيه وأبوه هو ابن على وتلميذه • أما الاشعرية فان أبا الحسن
الاشعري تلميذ أبى على الجبائى أحد شيوخ المعتزلة ، وأما الامامية
والزيدية فانتماؤهم اليه ظاهر • وأما فى علم الفقه فان أبا حنيفة
النعمان قد قرأ على جعفر بن محمد وكان يقول : لولا السنتان (اللتان
قضاهما تلميذا لجعفر) لهلك النعمان ، والشافعى قرأ على محمد بن
الحسن فيرجع فقهه الى أبى حنيفة ، وأما أحمد بن حنبل فقد قرأ
على الشافعى ، أما مالك بن أنس فقد قرأ على ربيعة على عكرمة
وقرأ عكرمة على عبد الله بن عباس وقرأ عبد الله بن عباس عن على ،
وأما فقه الشيعة فرجوعه اليه ظاهر •

أما عن علم تفسير القرآن فمردده أيضا الى على حيث أن اكثره
عن ابن عباس الذى لازم عليا وانقطع اليه • كذلك علم الطريقة
والحقيقة وأحوال التصوف وأرباب هذا العلم فى جميع بلاد الاسلام
اليه ينتهون وعنده يقفون وصرح بذلك شيوخهم • وعلم النحو

(١٧) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة مجلد (١) ج ٦ ص ١٢٦ ومابعدها

مدين الى امام الفصحاء وسيد انبلاء حيث أنه هو الذى أنشأه وأملأه
على أبى الاسود الدولى • وعلى الجملة يتناول الشيعة الحديث
الشريف : أنا مدينة العلم وعلى بابها •

واذا كان على هكذا مصدر العلوم ومنبعها كان هو الأغضل ومن
ثم الاحق بالخلافة والامامة من بعد الرسول ﷺ •

أما عن تبرير الشيعة لاحقية على بالنشيع وبالإمامه فهامهم
يذكرون أن رسول الله ﷺ دعا بنى عبد المطلب فى منزل عمه أبى
طالب وقال لهم : يا بنى عبد المطلب ان الله بعثنى الى الخلق كافة
وبعثنى اليكم خاصة فقال : « وأنذر عشيرتك الاقربين » وأنا
أدعوكم الى كلمتين خفيفتين على اللسان ثقيلتين فى الميزان تملكون
بهما العرب والعجم ، وتنقاد لكم بهما الامم ، وتدخلون بهما الجنة
وتتجون من النار بشهادة أن لا اله الا الله وأنى رسول الله ، فمن
يجيبنى الى هذا الامر ويؤازرنى على القيام به يكن أخى ووزيرى
ووصيى ووارثى وخليفتى من بعدى ، فلم يجبه أحد منهم • فقال
أمير المؤمنين (على) أنا يارسول الله أوازرك على هذا الامر فقال :
اجلس ، ثم أعاد القول على القوم ثانيا فصمتوا فقال على : فقلت
فقلت مثل مقالتي الاولى فقال : اجلس • ثم أعاد القول ثالثة ، فلم
ينطق أحد منهم بحرف • فقلت : أنا أوازرك على هذا الامر
فقال اجلس فأنت أخى ووزيرى ووصيى ووارثى وخليفتى من بعدى •
فنهض القوم وهم يقولون لأبى طالب : ليتك اليوم أن دخلت فى
دين ابن أخيك فقد جعل ابنك وزيرا عليك (١٨) • لقد رأى الشيعة

فى هذا الحديث الذى ورد بصيغ مختلفة سندا كبيرا لفكرتهم عن
أحقية على والنص الجلى على امامته *

ثم هناك الحديث الهام حديث الغدير والذى اتخذته الشيعة سندا
لاحقية على الكاملة فى خلافة المسلمين بعد رسول الله ﷺ . فقد
خرج النبى ﷺ من مكة بعد حجة الوداع ، وفى الطريق نزل عليه
الوحى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل
فما بلغت رسالته » وكان النبى عند غدير ضم ، فأمر بالدرجات وجمع
الناس فى يوم قائظ شديد القيط ، ودعا عليا الى يمينه وخطب فقال:
لقد دعيت الى ربى وانى مجيب ، وانى مغادركم من هذه الدنيا وانى
تارك فيكم الثقلين : كتاب الله وعترتى أهل بيتى ، ثم أخذ بيد على
ورفعها وقال : يا أيها الناس أأست أولى منكم بأنفسكم * قالوا :
بلى ، قال : من كنت مولاه فعلى مولاه * اللهم وآل من وآله وعاد
من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله وأدر الحق معه حيثما
دار * فقال عمر : بخ بخ أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة *
ثم عاد الرسول الى خيمته ونصب لعل أخرى بجانبها ، وأمر
المسلمين أن يبائعوه بالامامة ويسلموا له بامرة المؤمنين جميعا رجالا
ونساء (١٩) *

لقد اتخذ الشيعة من حديث غدير ضم هذا سندا قويا وصريحا
لهم فى القول بأحقية على بالامامة (*) وذكر الشيعة أحاديث أخرى

(١٩) ن . م : ج٤ ص ٨١ ، والمجلس : حياة القلوب ص ٣٣٩ .
(*) يعترف أهل السنة جزئيا بصحة هذا الحديث وأولوه بأن المقصود
من الولاية هنا هى الولاية الروحية ، أما للسلف من الحنابلة المتقدمين
فقد أولوا الموالة بعدم الكراهية ، وانكر السلف المتأخرون هذا الحديث
لنكارا تاما .

مثل : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، الا أنه لأبنى بعدى » .
كذلك ذكر الشيعة نصوصا أخرى من القرآن وفسروها تفسيراً
مجازياً الى حد كبير ، وكلها تنصب على النص على امامة على بن
أبى طالب . كما أيدوا ما يذهبون اليه من أحقية لعلى الى ذكر بعض
الوقائع منها أن الرسول ﷺ بعث به الى مكة ليقرأ سورة براءة بدلا
من أبى بكر .

ويذكر النقيب أبو جعفر غي بيان أسباب قداسة على وأحقية
وأفضليته وما احتله من مكانة في قلوب شيعته أنه لما كان أكثر الناس
موتورين في الدنيا اذ المستحقون أكثرهم محرومون بينما الحمقى
والجهلاء حظهم من الدنيا عظيم تدر عليهم الخيرات . بل ان
ذوى الفضل والاستحقاق غالبا ما تضطربهم الدنيا انى الذل والحضوع
الى هؤلاء دفعا لضررهم أو استجلابا لنفعهم ، ولما كان على مستحقا
محروما بل هو أمير المستحقين المحرومين وسيدهم وكبيرهم ، فان
الذين ينالهم الضيم وتلحقهم المذلة يتعصب بعضهم لبعض ويكونون
يدا واحدة على الذين استأثروا بالدنيا ونالوا مآربهم ، فما بالك
اذا كان من هؤلاء المحرومين رجل عظيم القدر جليل الخطر كامل
الشرف جامع للفضائل محتو على الخصائص والمناقب ، وهو مع
ذلك محروم قد جرعتة الدنيا علاقمها ، وعلا عليه من هو دونه وتحكم
فيه وفى بيته وأهله ورهطه من لم يكن ما ناله من الامرة والسلطان
فى حسابه ولا دائر فى خلده ... ولا كان أحد من الناس يرتقب
ذلك له ولا يراه أهلا له ، ثم كان فى آخر الامر أن قتل ذلك الرجل
الجليل وقتل بنوه من بعده .. وسبى حريمه ونسأؤه وتبع أهله
وبنوه بالقتل والطرْد والتشريد والسجون مع فضلهم وزهدهم
وعبادتهم وسخائهم وانتفاع الخلق بهم ، فهل يمكن أن لا يتعصب

البشر كلهم مع هذا الشخص وهل تستطيع القلوب أن لا تحبه وتهواه وتذوب فيه وتتغنى فى عشقه انتصارا له وحمية من أجله وامتعاضا مما ناله (٢٠) • وانفق مع الدكتور صبحى فى أن تحليل النقيب أبى جعفر لسر التشيع لعلى يجعل من الموالاة شيئا أقرب الى الشفقة منها الى القداسة ، فلقد جعلها عاطفة تجمع من جمعتهم المصائب ، ولو كان التشيع راجعا الى العاطفة لانتهى من زمن بعيد اذ العواطف لا تدوم (٢١) •

ومع تسليمى برغبة الدكتور صبحى فى ضرورة التماس أسباب فاعتقد أنها — فضلا عن الاسباب المنطقية والعقلانية — مناط ظهور بشأن العاطفة الدينية الصادقة حيث يمكن للعاطفة الفردية أن تتبدل أو تزول أما بالنسبة الى العاطفة الجمعية وهى أساس التشيع لعلى فأعتقد أنها — فضلا عن الاسباب المنطقية والعقلانية — مناط ظهور التشيع وهى فى الوقت عينه سر بقاءه واستمراره الى يومنا هذا •

واعتقد أن بقاء التشيع واستمراره — بالرغم من أنه بدأ تشيعا لشخص وهو على ومن بعده بنيه الا أن سر هذا البقاء والاستمرار انما مرده الى امتزاج التشيع لشخص مع التشيع لمبدأ ولجموعة مبادئ أو لنقل هو التشيع لمبادئ تجسدت فى شخص • هكذا آمنت ايماننا عميقا بامامة على وأحقية فى تلك الامامة ، ولعنوا من على منابرهم الى يومنا هذا الغاصبين الثلاثة (أبو بكر وعمر وعثمان) وهذه هى نقطة البدء فى مذاهبهم فلسفية كانت أو غير فلسفية • ولقد دفعت المبالغة فى أفضلية على وأحقية بالامامة

(٢٠) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة مجلد ٢ ج ١ ص ٥٧٦-٥٧٧ •

(٢١) د • أحمد صبحى : الزيدية ص ٣٣ •

الشيعة الى اصفاء القداسة عليه كرم الله وجهه ونسبوا الى الرجل كثيرا من الاقوال والافعال بما يؤلهه أو يقترب به من التأليه ، من ذلك نسبتهم الى على هذا القول : « والله لقد كنت مع ابراهيم في النار وأنا الذي جعلتها بردا وسلاما وكنت مع نوح في السفينة وأنجيته من الغرق وكنت مع موسى فعلمته التوراة وأنطقت عيسى في المهد وعلمته الانجيل وكنت مع يوسف في الحبس فأنجيته من كيد اخوته وكنت مع سليمان على البساط ونسخت له المريح » (٢٢) •

ويزعم بعض الشيعة أن عليا رضى الله عنه كالقرآن لا يخطئ ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه خالد بخلود القرآن وأن هذا الخلود مستمر الى يوم يبعثون • والقرآن مفتقر الى على وأنه والقرآن سواء بسواء وأن كل ما للكتاب من فضل وعظمة فهو لعلي لكان التلازم والعلاقة بين الاثنين (٢٣) •

وأنشد أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحجاج الشيعي أبياتا من الشعر يذكر فيها بجانب من هذا التقديس مثل :

يا صاحب القبة البيضاء في النجف من زار قبرك واستشفى لديك شفى
زوروا أبا الحسن الهادي فانكم تحظون بالاجر والاقبال والزلف
زوروا لمن يسمع النجوى لديه فمن يزره بالقبر ملهوفا لديه كفى
إذا وصلت فاحرم قبل مدخله ملجأ واسع سبعا حوله وطف

ويمضى هذا الشاعر الشيعي في تقديس على الى أن قال :

وان اسماءك الحسنی اذا تليت على مريض شفى من سقمه الدنف

(٢٢) نعمة الله الجزائري : الانوار النعمانية ، تحقيق القاضي الطبطباي

جا ص ٣١ تبريز - بدون تاريخ •

(٢٣) محمد جواد مغنية : امامة على بين العقل والقران ص ١١٠ - ١١١

بيروت ١٩٧٠ •

هذه وغيرها نماذج من الذهاب فى التشيع لعلى ولال البيت مبلغا فيه تجاوز كبير وتجن على الرجل واستتطاق له بما لم يقل •
واذا كان الشيعة ينظرون الى الامامة على أنها اغتصبت من على رضى الله عنه وهو الاحق بها ممن سواه ، فانهم تجاوزوا الحق الى عدم الحق أو لنقل انهم جاوزوا بتشيعهم لعلى ما يستحق الى ما لا يستحق حيث غلوا وتطرفوا ، وهذا بدوره يقودنا الى القضية الثالثة والاخيرة التى يثيرها كتاب (فرق الشيعة) للنوبختى وما يلحق حول هذه القضية من ظلال كثيفة ونعنى بها قضية (التفرق) •

ان قضية (التفرق) تكاد تكون أهم قضية يثيرها كتاب النوبختى بل هى الاساس الذى قام عليه هذا الكتاب (فرق الشيعة) والحقيقة أنه بدأ بمقتل على دور جديد صب التشيع فى قالبه ، فبعد أن كان التشيع ايجابيا لم ينكر أحد صلته الوثقى بالمثل الاسلامية التى كان الشيعة الاوائل قدوة الناس فيها ، دخل التشيع فى دور الخوف والانكماش والفرع والسلبية بعد أن انتصر معاوية: ممثل التيار المقابل لعلى فى صفين ثم ساعدته الظروف حيث تم قتل على واستتب له الامر • ولقد لمس على قبل قتله انحدار المثل الاسلامية الى المصلحية والامر الواقع فقال فى مرارة قاتلة :

(ألا ان بليتكم قد عادت قبل هيئتها يوم بعث الله نبيكم » (١) •

وهذا القول حقيقة يثير حسرة فى النفس عند تأمله فلقد عنى على أنه قد تبدد كل ما بناه المسلمون الاولون وذهب كل ما سعى الاسلام لاقراره فى العرب وغيرهم وعاد الاسلام وقد صار قناعا ممزقا لم يبق منه الا رسومه أما الجوهر فقد دفن مع من مات من المسلمين الاولين (٢) •

(٢٤) نهج البلاغة ج١ ص ٤٢ •

(٢٥) انظر الصلة بين التصوف والتشيع ج١ ص ٨٥ •

ولقد زاد الشيعة شقاء تنازل الحسن لمعاوية سنة ٤١هـ/٦٦١م فصاروا فى حاجة الشفاعة والضراعة لانهم وقعوا فى قبضة عدوهم، وكانت حجة الحسن فى تنازله قوله : « ٠٠٠ كرهت أن أقتلهم على الملك » (٢٦) ولعله أراد من ذلك فى الواقع أن يبقى أهل البيت — بعد قلة ناصرهم — قدوة للإسلام ومثابة ومرجعا وفى مكان مستقل عن الطمع والمادة وكان يرى أن هذا هو السبيل الوحيد الى اعادة الامور الى نصابها : بالحسنى والموعظة الحسنة .

لقد كانت الاسباب التاريخية والسياسية فضلا عن غيرها من الاسباب دافعا الى التفرق والاختلاف ، فبالرغم من كون (المنايع) واحدا الا أن الشيعة تفرقوا واختلفت كلمتهم وتقطعت بهم الاسباب واعتقد أن هذا الامر فى التفرق طبيعى وليس غريبا عن مسار العقائد والمذاهب ، ومرد ذلك عندى الى عدة أسباب :

١ — اختلاف دوافع التشيع عند هؤلاء كما ذكرنا ، فلم يكن التشيع لديهم على درجة واحدة وانما اختلف باختلاف الدوافع ، ومن ثم لا يمكن أن يكون موقف من تشيع محبة خالصة لال البيت كموقف من تشيع شفقة أو كموقف من تشيع انتقاما .

٢ — ثمة مسألة أخرى تلحق بالسبب السابق وهو عمق عقيدة كل واحد من هؤلاء الشيعة ، فمن كان مؤمنا بالاسلام حقا وشايع عليا وآل بيته فقد كان معتدلا فى تشيعه أما من تشيع نفاقا ورغبة فى التشفى فقد تطرف وغالى ، ولا يخفى ما لهذا الفريق الاخير من أثر مدمر لا فى عقيدة الشيعة فحسب بل فى العقيدة الاسلامية بوجه عام والى يومنا هذا .

٣ — ان التشيع فى معظمه لم يكن لمبادئ وانما كان لأشخاص واعتقد أن المبادئ لا تتعدد كالأشخاص وانما تتوحد خاصة اذا كانت سامية ، أما الأشخاص — مهما كان فضلهم — فمتغيرو الامزجة ومتقلبو الاحوال والاهواء ، ومن ثم دفع التشيع لكل شخص الى مزيد من التفرق والاختلاف • يضاف الى ذلك الاختلاف فى تفسير مسألة الامامة أو لنقل فى تفصيلها على شخص كل (مشايخ) • فاختلاف الرؤى اذن وتعدد وجهات النظر فى فهم بعض المسائل وأهمها الامامة كان سببا مباشرا فى تفرق الشيعة وتشيعهم •

واذا ما تمددنا عن فرق الشيعة بين الاعتدال والغلو ماننسا نجد شيعيا معتدلا وهو ابن أبى الحديد يقول فى معتدلى الشيعة : وكان أصحابنا أصحاب النجاة والخلص والفوز فى هذه المسألة لانهم سلكوا طريقا مقتصدا ، قالوا انه أفضل الخلق فى الآخرة ، وأعلامهم منزلة فى الجنة ، وأفضل الخلق فى الدنيا ، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب ، وكل من عاداه أو أبغضه مانه عدو لله سبحانه وتعالى وخلد فى النار مع الكفار والمنافقين ، الا أن يكون ممن ثبتت توبته ، مات على تولىه وحبه ، فأما الأفاضل من المهاجرين الذين ولوا الامامة قبله ، فلو أنكر امامتهم وغضب عليهم وسخط فعلهم فضلا عن أن يشهر عليهم السيف أو يدعوهم الى نفسه ، لقلنا انهم من الهالكين كما لو غضب رسول الله ﷺ وآله لانه قد ثبت أن رسول الله ﷺ قال : « حربى حربى ، وسلمك سلمى » وأنه قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، وقال : « لا يحبك الا مؤمن ، ولا يبغضك الا منافق » ، ولكننا رأينا رضى امامتهم وبايعهم وصلى خلفهم ، وأنكحهم وأكل فيئهم ، فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ولا نتجاوز ما اشتهر عنه ، الا ترى أنه لما برىء من معاوية برئنا منه ، ولما لعنه لعناه ، ولما حكم بضلal أهل الشام — ومن كان فيهم من

بقايا الصحابة « كمعرو بن العاص » و « عبد الله » ابنه وغيرهما حكما أيضا بضلالهم ، والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي ﷺ إلا رتبة النبوة ، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ، ولم نطعن في أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم (٢٧) .

أما غلاة الشيعة وما ترتب على غلوهم من تفرق واختلاف ، وأساس غلوهم يقوم على اصفاء صفة القداسة والتأله على علي رضي الله عنه ، وروا له من المعجزات والعلم بالمعيبات الشيء الكثير وقالوا انه كان يعلم كل شيء سيكون ، ووضعوا على لسانه ما جاء في نهج البلاغة « اسألوني قبل أن تفقدوني ، فوالذي نفسي بيده لا تسألونني عن شيء فيما بينكم وبين الساعة ، ولا عن تهدي مائة وتضل مائة لا أنبأكم بناعقها وقائدها وسائقها ومناخ ركبها ومحط رحلها ومن يقتل من أهلها قتلا ومن يموت منهم موتا » (٢٨) .

وروا له أنه أخبر بقتل الحسين وأخبر بكر بلاء وأخبر بالحجاج وأخبر بالخوارج ومصيرهم وبنى أمية وملكهم وأخبر ببنى بويه وأيام دولتهم وأخبر عبد الله بن عباس بانتقال الأمر الى أولاده .

ان هذه الاخبار وأمثالها انتشرت بين غلاة الشيعة حتى نيكادون يذكرون أن عليا أخبر بما كان وما سيخون الى يوم الدين . ويرجع الاستاذ أحمد أمين انتشار هذه الخوارق والمعجزات بين غلاة الشيعة الى جغرافية الاعتقاد بمعنى أن الغلو وانتشار مثل هذه المبالغات

(٢٧) شرح نهج البلاغة .

(٢٨) انظر ، أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٧٠ .

انما ساد كلا من العراق وفارس ، وغنى عن البيان أن هذين البلدين
ذائنا من قديم الزمن منبع الديانات المختلفة والمذاهب العربية • فلقد
سادت فيهم من قبل تعاليم داني وردب وابن ديسان وغيرهم ،
يضاف الى ذلك أن بهما يهودا ونصارى سمعوا المذاهب المختلفة
فى حلول الله فى بعض الناس • دل هذه الامور جعلت منهم من يؤله
عليه ، أما العرب فكانوا أبعد الناس عن مثل هذه المقالات والاراء
والمذاهب الدينية • فلقد أثبت عليهم حيائهم البسيطة وفطرتهم أن
يلصقوا بمحمد — وهو رسول الله — ألوهية ، فكيف بهم يلصقونها
بعلى (٢٩) • وكيف لا والقرآن يعلن على لسانه ﷺ « انما أنا بشر
مثلكم يوحى الى انما الهكم الله واحد » •

والنوبختى فى كتابه (فرق الشيعة) يفرد جزءا كبيرا لعرض
فرق غلاة الشيعة ويوضح شططهم وبعدهم عن جادة الحق • ويلاحظ
أن أشهر فرق الشيعة مما بقى حتى يومنا هذا ثلاثة هى الاثنا عشر
والاسماعيلية والزيدية وهذه الاحيرة هى اكثر تلك الفرق اعتدالا •

ويرى الدكتور أحمد صبحى أن الاختلاف بين هذه الفرق الثلاث
له وجهان : وجه ظاهرى يتصل باختلافهم فى تحديد أشخاص الائمة
بعد النبى ﷺ أو بالاحرى بعد الحسين ، ووجه آخر حقيقى يتصل
باسلوب المعارضة السياسية للنظام القائم (٣٠) •

أما الاثنى عشرية فقد جعلت الامامة فى ذرية الحسين فقط
ممن أثر التقية بدءا بعلى زين العابدين وانتهاء بالامام العائب
محمد بن الحسن العسكرى الذى يعتبر المهدي المنتظر عندهم •

(٢٩) المرجع السابق ص ٢٧١ •

(٣٠) الزيدية ص ٤٩ — ٥٠ •

وأما الاسماعيلية فقد جعلت الامامة بعد جعفر انصاذاً — الامام السادس فى سلسلة الائمة لدى الامامية — الى ابنه الاخير اسماعيل ومع ما اشيع من أنه مات فى حياه أبيه الا أن الامامة لدى الاسماعيلية لا تنتقل من الاخ الى أخيه الا فى الحسن والحسين فقط ، وإنما تنتقل الامامة عندهم من الاء الى الاء ، فمن جعفر الصادق الى اسماعيل ابنه ثم الى محمد بن اسماعيل وهكذا •

أما الزيدية فوسعت من دائرة الامامة حيث جعلتها فى كل فاطمى عالم عدل شجاع خرج بالسيف ، ومن ثم آثرت زيدا على أخيه الاكبر محمد الباقر ابنى على زين العابدين • ثم ساقته الامامة بعد زيد الى ابنه يحيى ثم الى سلسلة من الائمة الخارجين بالسيف — اذ الخروج أهم مبدأ لدى الزيدية — سواء أكان الامام الخارج منتسباً الى الحسن أو الى الحسين • وإذا كانت الاثنا عشرية والاسماعيلية متفقتين على تكريس الامامة فى ذرية الحسين دون الحسن ، فان الزيدية تجعلها فى ذرية السبطين دون تمييز بسوط الخروج •

ويذكر كتاب (فرق الشيعة) للنوبختى بذكر الفرق المتعددة للشيعة الا أن اكثر ما عرض له من تلك الفرق قد باد واندر أو اندمج فى غيره ليشكل فى النهاية هذه الصورة التى عليها التشيع الى يومنا هذا •

تقـــويم :

لا ينفصل الكتاب عن الكاتب فكرا وانتماء ، وكتاب (فرق الشيعة) للنوبختى يعد من أهم كتب الفكر الشيعى على الاطلاق • انه حقيقة كتاب صغير فى حجمه ولكنه عظيم الفائدة ويعد سندا

كثيرا لمن يريد أن يتعرف على آراء الشيعة عن قرب • والمنهج الذى يسلكه المؤلف فى هذا الكتاب — شأن معظم كتاب الفرق — المنهج التازيخى المقارن حيث يستعرض بدايات نشأة التشيع والعوامل التى أدت الى ظهوره ثم يعرج الى دراسة كل فرقة من فرق الشيعة مفسوبة الى مؤسسها أو من تنتمى اليه • والرجل فى كتابته أقرب الى الشيعى المعتدل الذى يكتب انراى او الفكرة دون تسلط أو جموح وربما جعله ذلك أهلا لان يكون من النقاب الذين يستريح اليهم أى باحث فى مجال الفكر الشيعى • ولم لا يرتاح اليه المرء وهو الامين فى كلمته الموضوعى فى عرضه ، الدقيق فى سياقه ، الواسع فى علمه وثقافته ، وهو فى هذا كله يتحلى بروح العالم المتزن الذى يعالج المسائل فى هدوء دون أدنى انفعال وما أسوأ أن ينفعل العلماء ان انفعالهم تعصب اما : مع أوضد وهو فى الحالتين ذميم • والكتاب يعد وثيقة عن الفكر الشيعى المنحرف حيث يركز النوبحتى اهتمامه فى بيان أهم الفرق الضالة عن جادة السبيل •

هذا عن المنهج الذى سلكه الكاتب فى مؤلفه أما عن الموضوع فهو يلقي الضوء على واحد من أهم اتجاهات الفكر الكلامى ألا وهو الاتجاه الشيعى بماله وما عليه • والكتاب يثير عدة قضايا ومسائل ركزنا اهتمامنا على ثلاث منها ألا وهى : قضية النشأة وما أثارتها من تداعيات حول مكان وزمان ظهور التشيع ، ثم قضية الاحقية أو بالاحرى أفضلية على بن أبى طالب على غيره من الصحابة ومن جدارته واستحقاقه لخلافة رسول الله فى امامة المسلمين مع ما يقتضيه مفهوم الامامة عندهم وتقديسهم لهذا المفهوم • وأخيرا خرجنا من الكتاب بالقضية الهامة ألا وهى قضية التفرق والاختلاف وأسبابه ودواعيه •

ولعل كتاب (فرق الشيعة) للنوبختي بما يحوى من معلومات وآراء لجدير بأن نعتبره أحد المراجع الهامة عن الفكر الشيعي قديما وحديثا حيث أن جذور الماضي هي التي صنعت الحاضر ومهدت له •

بقى أن أوضح أن الفكر الشيعي كما نظر اليه الكثيرون على أنه يمثل اتجاه المعارضة في الاسلام ، أن هذا الفكر مدين في وجوده الى ظروف سياسية قامت على أسس دينية فامتزجت السياسة بالدين من خلال (الامامة) مما ميز الشيعة عن غيرهم من المسلمين خاصة عن أهل السنة • في أن التشيع حزب معارض ، اختلفت وجهات نظر فرقه في أسلوب المعارضة على انحاء ثلاثة :

الزيدية :

وقد تبنت مبدأ الامامة السياسية ، وجعلت من (الخروج) مبدأ أساسيا لارائها ، انها المعارضة المتمثلة في سلاح (السيف) •

الاثنا عشرية :

وقد تبنت مبدأ الامامة الروحية ، وقد اتخذت من (البقية) مبدأ أساسيا لمعتقداتها : انها المعارضة المتمثلة في سلاح (الكلمة) •

الاسماعيلية :

وقد تبنت مبدأ الامامة الباطنية القائمة على القول : لكل ظاهر باطن ، هادفة بذلك الى اخفاء مقاصدها ، انها المعارضة المتمثلة في سلاح (الحركات السرية) •

هكذا تتخذ كل واحدة من كبار فرق الشيعة من مفهوم الامامة معنى يناسب طموحاتها وتطلعاتها ويصلح لان يكون أساسا لارائها ومعتقداتها • وهكذا أيضا فان الطابع الغالب على الفكر الشيعي هو الطابع السياسي وان تزين بزى ديني •

ثانياً

المغنى فى أبواب التوحيد والعدل

للقاضى عبد الجبار بن أحمد

(دراسة فى فكر المعتزلة)

من المؤلف وظروف نشأته :

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن الخليل بن عبد الله الهمزاني الاسد أبادى (١) . يلقب بعماد الدين حينا ، ويقاضى القضاة أكثر الاحيان . أما بالنسبة لتصنيفه وفقا لطبقات الاعتزال فهو يأتي على رأس طبقة الاعتزال الحادية عشر (٢) . وهو يعتبر ممثلا لمدرسة البصرة فى الاعتزال . وتذكر بعض كتب الاعلام أنه عاش وعمر حتى جاوز التسعين من عمره ونوفى عام ٥٤١٥ هـ (٣) .

ولقد كانت ولادته فى أسد أباد فى ظل أسرة كادحة وأب يخترف مهنة الحلاجة حيث يصدر خليجة الى هزان . نشأ عبد الجبار من خلال ظروف هذه الأسرة نشأة فقيرة لا تكاد تسد الرمق . ومما يحكى عنه فى هذا الصدد أنه — وهو الذى يعول زوجة وولدا — ابتاع ليلة من الليالى دهنا ليداوى به جربا أصاب جسمه ، قلمنا أظلم الليل تفكر هل يطلى به جسمه أم يشعل به السراج ولما كانت الفائدة العائدة عليه من الاطلاع أهم فضل أن يشعل الدهن للمطالعة . ولم تطل إقامة القاضى عبد الجبار بمسقط رأسه (أسد أباد)

-
- (١) نسبة الى هزان — أشهر مدن فارس الجبيلية ، التى ينتمى اليها كثير من العلماء ، والاسد أبادى نسبة الى استراياد وهى بلدة كبيرة قريبة من هزان / ياقوت : معجم البلدان ج١ ص ٢٤٥ . وكذلك السمعاني : الانساب ص ٣٢ .
- (٢) الحاكم : شرح عيون المسائل ص ٣٦٥ ط تونس ١٩٧٤ .
وايضا ابن الرتقى : طبقات المعتزلة ص ١١٢ وما بعدها ط بيروت ١٩٦١ .
- (٣) انظر ، ابن العماد : شذرات الذهب ج٣ ص ٣٩٣ ط مصر ١٣٥٠ هـ ، الزركلى : الاعلام ج٤ ص ٤٧ ط مصر ١٩٥٤ .

وانما توجه الى همدان ليسمع الحديث على عدد من ثقاتها كآبى محمد عبد الرحمن الجلاب ، وآبى بكر محمد بن زكريا • وبعد تدريبه على أصول الفقه توجه الى أصفهان حيث قرأ على آبى محمد عبد الله بن جعفر وأحمد بن ابراهيم بن يوسف التميمي • ثم انتهى بالقاضى المطاف الى البصرة حاضرة العلم والثقافة آنذاك ، مختلفا الى مجالس علمائها وحلقات مفكرائها ، مأخوذاً بنبضها العلمى الذى استطاعت فيها الاشعرية أن تفرض سيادتها الفكرية ، الى جانب نفوذ المذهب الشافعى وشيوعه فى وقت كان الاعتزال يواجه فيه الحصار والمعارضة (٤) • لقد اعتنق القاضى اذن الاشعرية أصولاً وتبنى الفروع على المذهب الشافعى ، كمرحلة تحضيرية لاستكشاف قدراته العقلية وميوله الفكرية ولكن لم يلبث القاضى أن تحول الى الاعتزال نتيجة لحضوره فى حلقات الفكر البصرى حيث فتحت أمامه أبواباً للاتصال برجال المعتزلة وممثليها فأقتنع بتفكيرهم واعتنق أصولهم وجادل وناظر حتى (عرف الحق وأناد) (٥) •

ونراه فى تلك الفترة يتعلم أصول الاعتزال على الشيخ أبى اسحق بن عياش أحد رجال الطبقة العاشرة للاعتزال • ثم انتقل القاضى بعد ذلك الى بغداد عاصمة الخلافة ومركز الاعتزال حيث تابع بناء فكره المعتزلى ضمن حلقة الشيخ عبد الله البصرى الذى هو أيضاً من رجال الطبقة العاشرة حيث امضى بصحبته زمناً طويلاً • وأصبح القاضى فى طليعة تلاميذ الشيخ البصرى • « ... حتى فاق الاقران » (٥) •

(٤) الحاكم : شرح عيون المسائل ص ٣٦٦ •

(*) ن ° م ص ٣٦٦ •

(٥) المرجع السابق : ص ٣٦٥ •

وتعرف على القاضى أنوزير الأديب صاحب بن عباد وزير
مؤيد الدولة حيث عينه قاضيا للقضاة منذ عام ٣٦٧ هـ وظل بهذا
المنصب الى أن عزله فخر الدولة بعد وفاة صاحب عام ٣٨٥ حيث
صودرت أمواله •

وبالرغم من أن القاضى قد عاش عصر نفوذ بنى بويه الدين
كانوا مؤيدين للاعتزال الا أنهم كانوا شيعة فى المقام الاول ، بينما
كان القاضى يمثل الاعتزال الخالص •

وأما تلاميذ القاضى فهم الذين ألفوا الطبقة الثانية عشرة
والاخيرة من طبقات المعتزلة ، ومن أبرزهم : أبو رشيد سعيد بن
محمد النيسابورى الذى انتهت اليه رئاسة المعتزلة بعد القاضى ،
وأبو الحسين البصرى الذى لم تحل تلمذته على القاضى دون قيام
خلاف منهجى معه ، وأبو محمد الحسن بن متوية وهو من ابرز تلاميذ
القاضى الذين لازموه فترة طويلة ، وأبو يوسف القزوينى الذى غلبت
شهرته كمفسر شهرته متكلم ، وأبو القاسم البستى شيخ الزيدية فى
العراق ، والشريف المرتضى وهو من الشيعة الامامية ونقيب العلويين
فى بغداد •

ومن الملاحظ أن كثيرا من تلاميذ القاضى عبد الجبار كانوا
شيعة لاسيما من الزيدية الذين حافظوا على فكر المعتزلة وتراثهم
بغض النظر عن مزجه بمعتقداتهم •

أما عن أعمال القاضى ومؤلفاته فغزيرة حيث يقال ان له أربعمائه
ألف ورقة مما صنف فى كل فن وكما يقول عنه الحاكم الجسمى أنه

لم يسبق الى مثل تصنيفه فى حسن رونقه وديباحتة وإيجاز ألفاظه وجود قمعانية واحتراز أدلته (١) •

ونلاحظ أن القاضى فى أطوار كتاباته حقق لعصر الاعتزال الاخير اضافات كمية وكيفية لم يناقسه فيها أحد من أصحابه الا الجاحظ وبشر بن المعتمر والعجائى •

ونذكر الان بعضا من أهم تلك المؤلفات التى كتبها القاضى عبد الجبار :

- ١ — الادلة فى علوم القرآن •
- ٢ — بيان التشابه فى علوم القرآن •
- ٣ — تنزيه القرآن عن المطاعن •
- ٤ — الامالى فى الحديث •
- ٥ — الاختلاف فى أصول الفقه •
- ٦ — الدواعى والصوارف •
- ٧ — الخلاف والوفاق •
- ٨ — كتاب الخاطر •
- ٩ — كتاب الاعتماد •
- ١٠ — كتاب ما يجوز فيه الترايد وما لا يجوز •
- ١١ — المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (وهو الكتاب قيد

(٦) انظر المرجع السابق ص ٣٦٧ وايضا عبد الكريم العثمان : قاضى القضاء عبد الجبار ص ٥٧ وما بعدها •

- الدراسة وموجه قضايها)
- ١٢ — الفعل والفاعل •
- ١٣ — كتاب المبسوط •
- ١٤ — كتاب المحيط بالتكليف •
- ١٥ — كتاب الحكمة والحكيم •
- ١٦ — شرح الاصول الخمسة •
- ١٧ — طبقات المعتزلة •

ويمكن القول على وجه الجملة أن القاضى كان من أقدر شخصيات القرنين الرابع والخامس الهجريين ثقافة وعلمًا بكتابات الوفيّة وتناولاته العميقة • وكان من أبرز رجال المعتزلة تعبيراً عن الاصلية المذهبية • وكان أحد الافذاذ الذين وقفوا فى وجه المحاولات القوية التى كانت تبذل لتميع الثقافة الاسلامية واخفاء شخصيتها بالمؤثرات الاجنبية • ولقد ظل القاضى طول حياته كالطود الراسخ يكافح مع المكافحين من علماء الكلام فى منع طغيان هذه التيارات الدخيلة ، وذلك لما كان يحمله من ثقافة اسلامية وعربية ضخمة ، ولما كان يحرص عليه من الاحتكام دوما الى الفهم الاسلامى لمختلف القضايا الفكرية (٧) •

(٧) انظر ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ج٧ ص ٩٤ ط - مصر ١٣٥٣هـ ، وايضا ، ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب ج٣ ص ٢٠٣ ط - مصر ١٣٥٠هـ ، وكذلك عبد الكريم عثمان : مقدمة شرح الاصول الخمسة ص ٣٢ طبعة القاهرة ١٩٦٥ •

بين يدي الكتاب (تحليل ونقد) :

تحدثنا بايجاز عن الكتاب وها نحن نستعرض أهم جوانب الكتاب ، مع الأخذ في الاعتبار صعوبة الفصل بين العمل وصاحب العمل ، فكلاهما مؤثر على الآخر • وإذا ما نظرنا الى كتاب (المغنى في أبواب التوحيد والعدل) لأول وهلة للاحظنا أنه موسوعة ثرية تتناول حركة الاعتزال فكرا ومذهبا • وتجدر الإشارة الى أن الكتابة الموسوعية كانت طابع عصر وعنوان ثقافة أثمرت هذه التناولات التي لم يكن ليتسع لها سوى مجلدات ضخمة وأجزاء متعددة • والكتاب الذي نحن بصددده هو من هذا النوع ، إذ أنه يقع في عشرين جزءا — عثر منها فقط على أربعة عشر جزءا — واستغرق الاعداد له وانجازه مدة عشرين عاما كاملة في الفترة من ٣٣٦هـ الى ٣٨٠هـ • ولنعرض الان هذه الاجزاء الموجودة منه وعناوينها :

الجزء الرابع : في (رؤية الباري) •

الجزء الخامس : في (الفرق غير الاسلامية)

الجزء السادس : ويقع في قسمين ، القسم الاول في (التعديل

والتجوير) ، والقسم الثاني في (الارادة) •

الجزء السابع : في (خلق القرآن) •

الجزء الثامن : في (المخلوق) •

الجزء التاسع : في (التوليد)

الجزء الحادي عشر : في (التكيف) •

الجزء الثاني عشر : في (النظر والمعارف) •

الجزء الثالث عشر : في (اللطف) •

الجزء الرابع عشر : فى (الاصطاح — استحقاق الذم — التوبة)

• الجزء الخامس عشر : فى (التنبؤات والمعجزات)

• الجزء السادس عشر : فى (اعجاز القرآن)

• الموجود من الجزء السابع عشر : فى (الشرعيات)

• الجزء العشرون : وهو قسمان فى (الامامة)

ولقد عثر على هذه الاجزاء فى اليمن ونشرت ، وقد فامت
كوكبة من كبار الباحثين فى مجال الفكر الاسلامى بالاشراف على
تحقيق ومراجعة هذه الاجزاء حتى خرجت الى النور معلنة مولد
تاريخ جديد للتعرف على روح المذهب المعتزلى • وتتفاوت هذه
الاجزاء فى حجمها من جزء لآخر حسب طبيعة الموضوع الذى
تتناوله •

بعد هذا (الاستطلاع) لكتاب المغنى علينا أن نستبطن مضمونه
وأسلوبه وأهدافه ، وتلك هى التى يمكن أن ترسم لنا صورة صحيحة
عن الكتاب كتاريخ لفرقة — المعتزلة — من حيث الفكر •

أما عن مضمون الكتاب فهو بلا شك يعد وثيقة هامة تؤرخ
لفكر المعتزلة وتعبّر بصدق — عن آرائهم وأفكارهم مهما كان فيها من
عناصر شطط أو اعتدال •

وتعد هذه السمة أول وجه من أوجه أهمية الكتاب الذى نص
بصدده ، فلقد كانت معلوماتنا عن المعتزلة — قبل العصور على هذا
الكتاب — تؤخذ عن الخصوم مما يلزم عن ذلك من ترتيب وتلفيق (١) •

(١) سنناقش هذه المسألة عند استعراضنا لكتابى (مقالات الاسلاميين)
للاشعرى و (الفرق بين الفرق) للبغدادى •

واذا كان كتاب (الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد) لابی الحسين الخياط المعتزلى أسبق اكتشافا ونشرا الا أنه لا يسمح بطبيعة حجمه ولا طريقة عرضه لان يكون مصدرا كافيا فى التعرف على مذهب المعتزلة تفصيلا كما هو الحال فى كتاب (المغنى) •

ويتناول الكتاب كما هو واضح من اسمه (أبواب التوحيد والعدل) فكان الكتاب اذن والمؤلف قد وقف جهوده على بيان هذين الاصلين (التوحيد والعدل) فى فكر المعتزلة (أهل التوحيد والعدل) • ولكن ليس هناك شك فى أن هذه الموسوعة التى تحمل بين دفتيها مذهب المعتزلة من خلال زاويتي التوحيد والعدل تتضمن أيضا مذهبهم فى الاصول الاخرى (الوعد والوعيد — المنزلة بين المنزلتين — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) باعتبار هذه الاصول مجتمعة مشكلة للاطار المذهبي عند المعتزلة •

كتاب (المغنى) منهجا وأسلوبا :

١ — يمكن القول ان القاضى استخدم فى تناوله لهذا الكتاب ما نسميه بالمنهج التحليلى المقارن ، وان ألجأ التحليل الى استخدام (المنهج النقدى) فى بعض المواقف التى تتطلب ذلك • فلقد قام القاضى — كما سنوضح — بتأصيل أفكار المعتزلة وآرائهم خاصة عند الاوائل منهم ، وعرض كل نظرياتهم عرضا تحليليا مستفيضا • ولقد واجه القاضى انتقادات الخصوم وقام بتنفيذها وأسقط حجيتها •

٢ — بالرغم من أن القاضى قد استخدم هذين المنهجين الا أن استرساله الزائد واستطراده الكثير قلل من حجم الجهد الذى قام به — مع التسليم بأهمية وعظمة هذا المجهود الرائع • فأول ما يلاحظ

على كتاب (المغنى) غلبة الاسلوب الاملائى والانشائى عليه وتكرار نفس الفكرة أو نفس رأى سواء فى أكثر من موضع فى الكتاب ذاته أو فى أكثر من موضع فى كتب أخرى له (١) ، فضلا عن تشتت العبارة والمصطلحات مما يكاد يقلل من المجهود الذى بذل فيه .

٣ — سمحت الفترة التى وجد فيها القاضى بأن يكون فى وضع زمنى يمكنه من استيعاب وتمثل آراء المعتزلة السابقين عليه (٢) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى مكتبته من أن يكون مدافعا عنسيذا عن مذهب المعتزلة ضد جميع خصومهم والمعارضين لهم .

٤ — جاء كتاب المغنى — رغم ضخامة حجمه — ذا أسلوب سلس ، بعيدا — الى حد كبير — عن التعقيد مؤكداً على ذاتية وهوية الفكر المعتزلى ، واستحق أن يكون أول عمل معتزلى يغطى مذهب الاعتزال فى كل جوانبه .

٥ — أثار الجزء الاخير من كتاب (المغنى) عن (الامامة) استياء الشيعة (زيدية وامامية) ورد عليه أحدهم وهو محمد بن على الوليد الزيدى فى كتاب (الجواب الحاسم المغنى لشبهة المغنى) ، كما رد عليه المنصور بالله أبو محمد القاسم (أحد أئمة الزيدية) فى كتاب (الجواب المختار على مسائل عبد الجبار) . وهكذا نلاحظ أن كتاب (المغنى) كان تعبيراً عن حركة الاعتزال الخالص فى عصر تموج فيه التيارات الشيعية وتحاول أن تتغلغل

(٢) قارن على سبيل المثال بين أى جزء من أجزاء (المغنى) وكتاب (شرح الاصول الخمسة) .

(٣) انظر ، القاضى : طبقات المعتزلة — تحقيق فؤاد سيد — نشرة الدار التونسية ١٩٧٢ .

فى صميم مذهب المعتزلة • ويمكن القول ان القاضى كان منعطفًا تاريخيًا لى حركة الاعتزال ، فهو يمثل مرحلة انتهى عندها الاعتزال الخالص وبدأ بعدها الاعتزال الشيعى • (١) فكان الكتاب اذن يمثل حلقة من حلقات الصراع الفكرى والايديولوجى مع التسيع بما يثيره من قضايا ومشكلات •

٦ — يغلب على الكتاب فى كل أجزائه المنشورة — كما هو عند جميع المعتزلة — الطابع العقلى فى طريقة العرض والتناول ، فالمتتبع لأجزاء الكتاب — بما تحويه من موضوعات — يستطيع لاول وهله أن يدرك شيوع النزعة العقلية سواء فى أسلوب عرض الافكار ، أو فى التدليل على صحة ما يذهب اليه المعتزلة ، أو فى الرد على الالزامات والاعتراضات التى يذكرها الخصوم حقيقة أو افتراضا • ومن ثم نرى أن الادلة السمعية تأتى بمع أهميتها — فى المقام الثانى بعد الادلة العقلية •

٧ — فى اطار صعوبة فصل الكتاب عن الكاتب نلاحظ أن (المعنى) قد جاء معبرا عن الجميع فى واحد أو واحد فى الجميع • وأقصد بذلك أن نزعة (الفردية) فى عرض الكاتب لأرائه الشخصية تكاد تختفى ، فلا تكاد تطالع الافكار معتزليا فى النهاية ، وكأن هوية المؤلف قد دابت فى فرقته (المعتزلة) • ولذا كان تناونه يغلب عليه أسلوب الـ (نحن) على أسلوب الـ (أنا) •

٨ — لا يعتبر ما سبق دليلا على أن الكتاب جاء استعراضا لفكر المعتزلة بصورة مجمع عليها أصولا وفروعا ، فما أكثر ما اختلف

(٤) انظر ، د • أحمد صبحى : فى علم الكلام ص ٣٤٣ مؤسسة الثقافة الجامعية ط • رابعة ١٩٨٢ •

المعتزلة قيميا بينهم — خاصة القاضى عبد النجار — فى اطار
الفروع ولكن ظل اجماعهم على (الاصول) ليس محل شك (٥) .

٩ — اذا كان كتاب (المغنى) — بحكم ضخامته — لا يخلو من
بعض السقطات خاصة فى كثرة الاستطراد والميل الى التكرار ، فان
القاضى استدرك ذلك المآخذ والسلبيات وأوجه النقص الفنية والمنهجية
وتفادى ذلك فى كتابه (مجموع المحيط بالتكليف) الذى جاء مركزا
وعميقا وبعيدا عن الشروح والاسترسال فى التفصيلات .

١٠ — طريقة القاضى فى عرض (الاصول) فى كتاب المغنى
— وفى كتبه الاخرى — انه يبدأ بدخول اجمالى كل اصل والمقرر الذى
لا بد منه لكل مختلف ، ثم يعود الى تفصيل الاصول بعد ذلك .

كتاب (المغنى) قضايا ومواقف :

لقد سبقت الاشارة الى ان كتاب (المغنى) يعد أهم وثيقة بين
أيدينا عن فكر المعتزلة ومذهبهم الخلقى وساعد — هو وغيره من
المصادر الاعتزالية (١) — فى رسم صورة دقيقة وواضحة عن أهم

(٥) اختلفوا قيميا بينهم الى (شعب) داخل الفرقة الام التى احتوتهم
(المعتزلة) وذلك يحسب لهم لا عليهم طالما ان هناك محافظة على
(الاصول) حتى لا يكونوا مجرد (قوالب) جامدة أو مجردة نسخ
مكررة لاصل واحد . وبناء على هذا الاختلاف (الفرعى) نجد
الواصلية والذهيلية والنظامية والجاحظية والجبائية .. الخ .
(١) هناك مصادر معتزلية كثيرة تضاف الى (المغنى) ، أنكر منها على
سبيل المثال لا الحصر :

— ابن أبى الحديد (م ٦٥٥ هـ) : شرح تهج البلاغة ط . مصر .

القضايا التي ناقشها المعتزلة * وتحاول قبل الإشارة إلى أهم المواقف المعتزلية تجاه بعض القضايا كما جاءت في كتاب (المغنى) أن ننظر نظرة نقدية في طبيعة المعتزلة كفرقة كلامية تمهيدا لبيان طبيعة فكرهم * ولست بطبيعة الحال بلحثة في أسباب النشأة وجذورها ، فذلك ما كثرت الآراء ووجهات النظر حوله وزاد الحديث عنه * ولا يكاد يخلو كتاب في الفلسفة الإسلامية — بل معظم كتب التاريخ الإسلامي — من ذكر واقعة تاريخية أو أكثر قام الاعتزال بسببها وذلك استنادا إلى مصادر في التاريخ والفكر قد يكون بعضها منصفا وقد يكون بعضها الآخر غير منصف (٢) *

ان الذي يمكن أن يشغلنا في هذا الصدد هو (قيمة النشأة) وليس (سبب النشأة) * فكم من حقيقة ضاعت من خلال جدال غير مجد حول نشأة فرقة من الفرق ومع تسليمي بأهمية التبع التاريخي في نشأة أية فرقة ومنها الفرقة التي نحن بصددنا (المعتزلة) إلا

==

— ابن المرتضى (أحمد بن يحيى ، ٨٤٠ هـ) : طبقاته المعتزلة ط * بيروت ١٩٦١ *

— ابن عباد (الصاحب ، ٣٨٥ هـ) : الإبانة عن مذهب أهل العدل ط * بغداد ١٩٦٣ *

— الزمخشري (٥٣٨ هـ) : تفسير الكشاف ط * مصر ١٩٦٦ *

— النيسابوري (أبو رشيد) : ديوان الاصول تحقيق د * عبد الهادي أبو ريذة ط * مصر ١٩٦٩ *

— الخياط (أبو الحسين) الانتصار والرد على ابن الرندي المحدث ط * مصر ١٩٢٥ *

(٢) انظر مثلا ، الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٧ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٩٥ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ، السمعاني : الانساب ص ٣٥ ، المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٦٥٢ ، اللطفي القنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٠ *

أننى أرى أن الحكم على أية فرقة وتقويم حركة مبارها وبيان أهمية الهدف من نشأتها وقيامها ، كل ذلك يمكن أن يكون على أساس محك الفكر ليس الا . ولا يتأتى ذلك الا بتتبع مسيرة الفكر عند هذه الفرقة و تلك من خلال (استقامتها) أو (تعريجها) ، ومن خلال (وحدتها) أو (تنسقتها) . ذلك هو ما يمكن أن نناقش على أساس منه المعتزلة ، وبذلك يمكن وضع تجربتهم الكلامية موضع التأمل والنقد بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى .

١ — قضية التوحيد (تنزية الله فى ذاته وصفاته) :

أول ما يثير التأمل فى فكر المعتزلة أنهم (منترمون) — من خلال اطار عقلى — بأصول تجعلهم وحدة واحدة . تلك الاصول هى : التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلين ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولا يعتبر الانسان معتزليا مالم يعتقد بالاصول الخمسة لا ينقص منها أو يزيد عليها ويعمل على تحقيقها (١)

تلك اذن أول سمة من سمات الفكر الاعتزالى وهى (الالتزام) بالاصول التى كان هناك اجماع عليها . وليست تلك الاصول عندهم مجرد (قواعد) نظرية ينبغى (الاعتقاد) بها ، ولكنها أسس عقيدة ، وطرائق فكر ، ومبادئ سلوك . سنوضح فيما يلى تكامل الجانبين النظرى والعملى فى مذهب الاعتزال .

وفى اطار هذه (الاصول) قام بناء فكرى متكامل جعل للمعتزلة قيمة وكيانا بين كيانات الفكر الاسلامى الرائدة . بناء فكرى يشمل تصوراتهم ومواقفهم تجاه خالق الوجود والوجود بمن فيه وما فيه:

(١) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ وما بعدها .

وتأتى تصوراتهم حول (التوحيد) علما على المعتزلة ، فلا تكاد تذكر
الا وتنسب اليهم وترتبط بهم كما أن (التوحيد يكاد يكون هو الاصل
الجامع الذى يحتوى على بقية الاصول الاخرى ، والذى لا يكاد
يخلو من الاشارة اليه جزء من أجزاء كتاب المغنى •

وتقودنا هذه المسألة الى مشكلة (التسمية) حيث صار اسم
(المعتزلة) علما على رجال تلك الفرقة ، وبغض النظر — من حيث
السياق — عن الدوافع التى دفعت خصومهم الى وسمهم بالمعتزلة
الا أن رجال هذه الفرقة كرهوا أن يلقبوا بهذا الاسم كما كرهوا
ألقابا أخرى أطلقها عليهم خصومهم تدور كلها على رمى المعتزلة
بالخروج عن دائرة الدين وبمجاورة حدود الفكر (٢) (٣) •

ولكن أحب المعتزلة — وهو الاسم الذى شاع عنهم رغم
كراهتهم له — أن يتسموا بالاسماء المشتقة من أصولهم ، أوهم تلك

(٢) من بين الالقاب الاخرى التى اطلقت عليهم : المعطلة — الجهمية —
القدرية — الفنية — اللفظية — القبرية راجع فى ذلك : المقرئى :
الخطط المقرئية ج٤ ص ١٦٩ ، جمال الدين القاسمى : تاريخ
الجهمية والمعتزلة ص ٤٥ ، اللطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء
والبدع ص ٤٠ •

(٣) يكاد ينفرد الدكتور النشار — معتمدا فى ذلك على الرازى — الى
الذهاب بأن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم تلك التسمية ،
ومن ثم لم يكن الاعتزال معنى مرغوبا عنه بل هو معنى مرغوب فيه
اذ كل ماورد فى القرآن من لفظ الاعتزال ، فان المراد منه : الاعتزال
عن الباطل ، فلم أن اسم الاعتزال مدح ، (انظر نشأة الفكر
الفلسفى فى الاسلام ج١ ص ٥٣١ ط٠ خامسة) • واعتقد أن ذلك
تفسير (منفرد) فى سبب النشأة ، اذ أن تحليل لفظ
الاعتزال — مهما كانت دوافع مطلقة — لا يتضمن أية اشارة
الى كون الوصف بالاعتزال انما هو مدح وليس ذما .

الاسماء أنهم (أهل التوحيد والعدل) (٣) أو (أصحاب التوحيد والعدل) • ومن ذلك الكتاب الذى نحن بصدده (المعنى فى أبواب التوحيد والعدل) أى فى فكر هذه الطائفة ومذهب هذه الفرقة • والحقيقة ان النظرة الموضوعية تؤكد أحقية هذه الطائفة بأن تكون أهلا للتوحيد والعدل وعلماء عليه من الناحية المذهبية والفكرية • أما من ناحية التوحيد (سأرجىء الحديث عن ناحية العدل حين تناول القضية التالية) وأحقيتهم بهذه التسمية فذلك راجع فى تصورى الى عدة اعتبارات جعلت من رجال هذه الفرقة هم الاقرب لان يكونوا أهل التوحيد • فاننا نلاحظ انه بالرغم من كون التوحيد هو عنوان المسلمين جميعا ، وبالرغم من أن هناك فرقا كلامية أخرى كالشيعة الاسماعيلية على سبيل المثال قد أطلقوا على أنفسهم (أهل التوحيد) (٤) • الا أن المعتزلة من بين كل هؤلاء وأولئك انفردوا بجعل (التوحيد) ليس مجرد شهادة بأنه لا اله الا الله وانما جعلوا منه (مذهباً) فى ذاته تنضوى تحته نظريات فرعية • والحقيقة أن التوحيد بوصفه نسقا عقائديا وفكريا لا يدانيه الا موقفهم من قضية (العدل) كما سنوضح •

ولكن المتتبع لسياق مذهب المعتزلة بصفة عامة يلاحظ أن التوحيد يملك عليهم كل عقلهم ووجدانهم ، وهم المتيقنون من خلال القضايا الفرعية المتبينة من أصل (التوحيد) أن التوحيد عقلا لا يقل عن التوحيد إيمانا قلبيا • وتأتى أهمية هذا الأصل عندهم من كونه

(٣) انظر ، الزمخشري : الكشاف طبعة مصر ١٩٦٦ ج ١ ص ١٨ ،
والمسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ١٥٤ •
(*) ولكن هناك سقطات فى تصورهم للتوحيد والعدل نذكرها فى حينها •
(٤) انظر كتابى (العلم الالهى وإثاره فى الفكر والواقع) ص
١٣٣ - ١٣٤ •

يخص (الله تعالى فى ذاته وفى صفاته) ومن ثم فإن كل القضايا التى عرضوا لها فى فكرهم — مهما كانت أهميتها — فإنها تأتى تحت التوحيد وتتفرع عنه • يضاف الى ذلك أن نشأة المعتزلة تاريخياً ومواقفتها لنشأة علم الكلام يصفة عامة (٥) شاهد على أنهم كانوا الحماة الحقيقيين للعقيدة الاسلامية ، والمدافعين عن لواء التوحيد اعتقاداً وفكراً ، وأنهم سلاح العقل المشهر فى وجه أعداء الاسلام من كل جنس وبملة •

ولكن ماذا يعنى (التوحيد) اصطلاحاً لدى المعتزلة ؟

يذكر القاضى أن التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً ، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً ، ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً الا وهو واحد • أما التوحيد فى اصطلاح المتكلمين ، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يتشاركه غيره تقيماً يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه والاقرار به • ولا بد من اعتبار هذين الشرطين : العلم ، والاقرار جميعاً • لانه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم ، لم يكن موحداً (٦) •

ونلاحظ أن (الاحدية) هى أهم مظهر من مظاهر كمال الله تعالى فى ذاته ، انطلاقاً من قوله تعالى (قل هو الله أحد) ، أما التوحيد فهو الفعل الصادر من المخلوق تجاه الخالق (ليمان وفكر وتعبداً) أو هو على حد تعبير القاضى « أن يعلم التقديم تعالى بما يستحق

(٥) انظر د• صبحى : فى علم الكلام ص ٢٤ وما بعدها ، وانظر أيضاً ، احمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ٤ طبعة ١٩٨٢ ص ١ ، وكذلك ، النخيل : الانتصار ص ١٣ - ١٤ •

(٦) شرح الاصول ص ١٢٨ •

من الصفات ، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ، ويعلم ما يجب له فى كل وقت ، وما يستحيل عليه من الصفات فى كل وقت ، وما يستحقه فى وقت دون وقت • ثم يعلم أن من هذا حالة لأبد من أن يكون واحدا لا ثانى له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذى يستحقه •

من مظاهر التوحيد عند المعتزلة :

جرت عادة معظم الكتب والدراسات التى تتناول علم الكلام والمعتزلة أن تعرض لقضية (التوحيد) عند المعتزلة عرضا (ترتيبيا) ولكنى هنا — لدواع منهجية — أغاير ذلك العرض وأستبدل به عرضا نسبيا منطقيا ، يجعل القضية بتداعياتها تسلسلا فى سياق ويمهد لوضعها وضع التقويم والنقد • ان الأساس الذى يصدر عنه فكر المعتزلة فى التوحيد هى كونه تعالى : « ليس كمثله شئ » (الشورى — ١١) • واتخذ اثبات ذلك وتأكيده عدة صور أو مظاهر يمكن أن تجمل وتصاغ على النحو التالى :

١ — كلام الله — القرآن — مخلوق (مقدمة فى نسق) :

يقول القاضى : أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا لا لمعان هو الله تعالى (١) ونلاحظ أن المعتزلة بتسليمهم أن هناك (قديما) واحدا هو الله سبحانه حاولوا نفى أن يكون هناك قديم آخر سواء والا لشارك الله فى (القدم) ومن ثم فى الألوهية • وصفة الكلام — وهى عندهم ليست صفة ذات (٢) — من بين ما أثبتوا حدوثه وخلقه حتى لا تكون هناك مظنة (شرك) •

(١) الخية والامل ص ٦ •

(*) صفات الذات حكمها فى القتم ويوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها مثل الحياة — العلم — القدرة •

والكلام بوصفه الحروف المنظومة والاصوات المقطعة هو عرض خلقه الله تعالى ، ولما كانت الاعراض محدثة لذلك فان كلام الله محدث (٢) . وفى القرآن أمر ونهى ووعد ووعد وخبر واستخبار وكل ذلك يقتضى وجود المأمور أو المنهى أو الموعود وهكذا . وكذلك فى القرآن الكثير من صفات الحدوث والخلق ، فانه أجزاء وأبعاض وهو محكم ومفصل ومن ثم فهو مركب وكل ما كان ذلك شأنه فهو حادث (٣) .

غير أن ذلك لا يفضى الى القول بأن الله أحدثه فى ذاته ، لان ذاته ليست محلا للحوادث ، ومن المحال اذا تكلم أن يخلق فى ذاته الصوت الذى من أبرز صفاته (المادية) والا لأصبحت ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها . فلا يبقى اذن الا الاقرار بأن الله أحدثه فى (محل) ، ومن شروط هذا (المحل) أن يكون جمادا يفتقد فاعلية الكلام ، اذ ان المتكلم هو من أحدث الكلام وخلقه لا من قام به الكلام (٤) .

ويذهب المعتزلة فى سبيل اثباتهم (خلق) القرآن ؛ الى آية واحدة تتضمن الدليلين العقلى والنقلى معا على صحة ما يقرون ، وذلك فى قوله تعالى : « أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَنَاءُ أَنْ يَقُولَ فَاغْنِنِي عَنْهُ وَالْحُسْنَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ » (هود — ١) وهذه الآية الكريمة تشير الى البناء التركيبى للقرآن (الكتاب) من هذه الحروف ، وذلك دلالة على حدوثه . والمحکم من

(٢) المغنى ج٧ (خلق القرآن) ص ٣ ، والمحيط بالتكليف ص ٣٠٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٦٣ .

(*) نفس المرجع ص ٣ وما بعدها .

صفات (الافعال) وكلمة (فصلت) تعنى انه مخلوق ، ومن ثم لا يمكن أن يكون قديما (١) .

٢ — استحالة رؤية الله فى الآخرة (مقدمة ثانية فى نفس النسق) :

لقد أجمع المعتزلة على استحالة رؤية الله تعالى فى الآخرة (٢) . ويذكر الشهر ستانى أن المعتزلة اتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالابصار فى دار القرار ، وغايتهم من ذلك نفى التشبيه عنه تعالى من كل وجه — جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وأثرا . وأوجبوا تأويل الايات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط توحيداً (٣) . وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا الى نفى الرؤية البصرية لله فى العالمين الدنيوى والآخوى (٤) ، إلا أنه سبحانه يمكن أن يرى بقلوبنا ونعلمه بها (٥) . وللمعتزلة على نفى الرؤية البصرية أدلة عقلية كثيرة أهمها (دليل المقابلة) و (دليل الموانع) (٦) . أما أدلتهم النقلية فعمدة ذلك قوله تعالى : « لا تتركه الابصار وهو يدرك الابصار » (الانعام — ١٠٣) . ذلك أن الإدراك اذا اقترن بالبصر فلا يحتمل الا الرؤية ، وثبت أن الله نفى أن يكون مدركا بالابصار من البشر الامر الذى يقطع بأن الله لا يرى بالابصار (٧) .

-
- (٥) شرح الاصول الخمسة ص ٥٣٢ .
 (٦) انظر فى ذلك تفصيلا كتابى (عقيدة البحث والآخرة فى الفكر الاسلامى) ص ٢٧١ وما بعدها ، ص ٣١١ وما بعدها .
 (٧) الشهر ستانى : اللال والنحل ج١ ص ٥٨ — ٥٩ .
 (٨) المغنى : ج٤ (رؤية البارى) ص ٩٩ ، المحيط بالتكليف ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .
 (٩) الاشعرى : الابانة عن اصول الديانة ص ١٣ .
 (١٠) المغنى : ج٤ (رؤية البارى) ص ٣٧ وما بعدها .
 (**) شرح الاصول الخمسة ص ٢٢٣ — ٢٢٤ .

٣ - تنزية الله فى الذات والصفات (النتيجة) :

لقد كانت مظاهر (التوحيد) السابقة بمثابة (المقدمات) التى تقضى بكل ما تشير اليه الى النتيجة النهائية من وراء كل ذلك وهى تنزية الله سبحانه فى الذات والصفات • فلقد ذهب المعتزلة بالتنزية الى أقصى مدى يحدوهم فى ذلك أنه سبحانه « ليس كمثله شئ » • ولما كان التنزية يقتضى السلب أو النفى لذلك غلب على تصورهم فى (التنزية) أسلوب النفى أكثر من طريقة الاثبات • فى اطار ذلك يذهب المعتزلة الى أنه سبحانه ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا دم ولا تحل فيه الاعراض • وهو تعالى ليس عنصرا ولا جزءا ولا جوهرًا ، بل هو الخالق لهذه الاعراض كلها ، والمبدع لساائر الابعاد والاشياء ، ولا يوصف بصفات الخلق الدالة على حدودهم •

ويذهب المعتزلة الى أن الله ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، وأنه لا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة والحلول فى الاماكن لا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجوه ، وهو انقديم وحده ولا قديم سواء (١٢) • ولما كانت هذه (المغالاة) فى التنزية القائم على السلب رد فعل لتصورات المجسمة المسلمين من جهة ولتصورات أصحاب العقائد الاخرى خاصة اليهودية والمسيحية ، من أجل ذلك كله ذهبوا الى المقولة التى صارت علما عليهم فى (التوحيد) وهى أن الصفات هى عين الذات ، اذ لا مغايرة بينهما (١٣) •

(١١) للخياط : الانتصار ص ٥ ، السعود : مروج الذهب ج٣ ص ١٥٣ •

الاشعرى : المقالات ج١ ص ١٥٥ وما بعدها •

(١٢) انظر بالتفصيل كتابى (العلم الالهى) ص ٢٦٠ وما بعدها •

فلقد دفعهم التصور المسيحى دفعا الى تبني هذه المقولة ، حيث أرادوا الرد على فكرة الاقانيم لدى النصارى من القول بان الذات الالهية جوهر يتقوم بأقانيم أى بصفات هى الوجود والعلم والحياة والذى أدى بدوره الى الاعتقاد باستقلال الاقانيم عن الجوهر (الذات) والى اعتبار الصفات أشخاصا ، والى تجسد أقنوم العلم فى السيد المسيح (الابن وفقا لتصورهم) * من أجل ذلك كله نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر ، واعتبروا الصفات هى الذات غير مبينة لها مع كل ما جره عليهم ذلك — كما سنوضح — من اشكالات . وتظل الغاية النهائية فى نسق المعتزلة فى التوحيد أو بالاحرى (النتيجة) هى التنزية المطلق لله فى ذاته وصفاته *

٢ — قضية العدل (تنزية الله فى أفعاله) :

ذكرت بصدد عرضى لقضية التوحيد أنها تمثل موضوع اهتمام لا يدانيه الا اهتمامهم بقضية (العدل) * وتشكل قضية العدل مع التوحيد المحور الاساسى الذى يدور حوله فكر المعتزلة ، كما أنه يضع حدودا حاسمة بين مذهب المعتزلة ومذهب غيرهم ممن يتشابهون مع المعتزلة فى بعض الخصائص ، اذ أن للتوحيد والعدل عند المعتزلة معنى محددا ومستقلا جعل لهؤلاء (نظرية) محددة المعالم ، يستطيع كل من يطالعها أن يتعرف على أصحابها *

يقول الخياط المعتزلى : لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا فى التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقونا فى التوحيد والعدل ويخالفوننا فى الوعد والاسماء والاحكام ، نيس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بهذه الاصول (١) .

(١) الخياط : الانتصار ص ١٣٤ .

وإذا كان المعتزلة يحبون أن يلقبوا — كما سبقت الإشارة — بأصحاب التوحيد والعدل ، فإنهم لا تجاههم الخاص في فهم العدل وبحصرهم أنفسهم في دائرة العدل يكادون أن يقتصروا في تسمية أنفسهم بالفرقة (العدلية) أو (العدليين) • وتأتي انصلة الوثيقة عندهم بين أصلى التوحيد والعدل وهي أنهما — بما يتفرع عنهما من قضايا — يدوران حول ركيزة هامة ألا وهي تنزية الله سبحانه ، فإن كان التنزية لله تعالى في ذاته وصفاته فذلك هو التوحيد ، وإن كان التنزية لله تعالى في أفعاله فذلك هو العدل يقول القاضي عبد الجبار : « أجمعت المعتزلة على أن للعالم

محدثا قديما قادرا حيا لا لمعان ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، عينا واحدا لا يدرك بحاسة ، عدلا حكيما ، لا يفعل القبيح ولا يريد » (٢) • ولقد سُغنت تصورات المعتزلة حول العدل حيزا كبيرا من كتاباتهم خاصة في الموسوعة التي نحن بصدددها والتي ينبثق من خلالها تناولنا وهي كتاب (المعنى) • في هذا الكتاب إن لم نجد أجزاء كاملة نتناول جانباً من هذه القضية فعلى الأقل نجد اشارات كثيرة اليها • فلقد تناول القاضي عبد الجبار هذه القضية في الاجزاء التالية بصورة تفصيلية : في الخامس أثناء حديثه عن (الفرق غير الاسلامية) وابطال أقوالهم ، وفي السادس بقسميه ، الاول (التعديل والتجويز) والثاني (الارادة) وفي الجزء الثامن (المخلوق) الذي يتعرض فيه لأفعال العباد ، وفي الجزء التاسع (التوليد) الذي يناقش فيه مسألة تولد الأفعال ومدى المسؤولية الجزائية فيها ، وفي الجزء الحادي عشر (التكليف) حيث يعرض

(٢) ابن المرتضى : النية والامل ص ٦ •

لمسألة الاجال والتكليف ، وفى الجزء الثالث عشر (اللطف) حيث يعرض لاهم آراء المعتزلة فى اللطف وفى الجزء الرابع عشر (الاصلح) • وذلك فى نطلق الاجزاء التى عثر عليها من كتاب المغنى • ويعرف القاضى (العدل) تعريفاً تفصيلياً (٢) ، فالعدل مصدر عدل يعدل عدلاً (٣) ، وقد يذكر ويراد به الفعل ، ويذكر ويراد به الفاعل • فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجرى على الفاعلين • والعدل اصطلاحاً فيما يرى المعتزلة هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة • « فان قيل انه تعالى عدل ، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل انقيص ولا يخل بما هو واجب عليه • وأنه لا يكذب فى خبرة ، ولا يجوز فى حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، لا يظهر المعجزة على الكذابين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، بل يقدرهم على ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حيى عن بينة » •

ذلك — رغم ما فيه من تجاوز — تعريف العدل عند المعتزلة وفقاً لمحك العقل ليس الا • ويذكر القاضى أن الاصل الثانى من الاصول الخمسة هو الكلام فى العدل ، وهو كلام يرجع الى أفعال القديم تعالى عز وجل ، وما يجوز عليه وما لا يجوز ، فلذلك أوجبنا

(٣) شرح الاصول الخمسة : ص ١٣٢ ، ص ٣٠١ وما بعدها •

وانظر أيضاً الشهر ستانى : اللال والنحل ج١ ص ٥٢ •

(٤) يذكر صاحب لسان العرب أن للعدل هو ما قام فى النفوس أنه مستقيم ، ومن بين اسمائه تعالى (العدل) لأنه لا يميل به الهوى عيجور فى الحكم (ابن منظور : لسان العرب ج٦ ص ٤٣٠ ط • بيروت) •

تأخير الكلام فى العدل على الكلام فى التوحيد (٥) • والحقيقة أن المعتزلة تريد أن تتأدى من تفصيل الكلام فى أصل التوحيد والعدل إلى أن كمال الله فى ذاته وصفاته وأعماله قضية لا تتجزأ ، هى اذن قضية (الكمال الالهى) •

ولكن هل وفق المعتزلة حقا فى صياغة صورة حقيقية عن ذلك (الكمال الالهى) من حيث الهدف والتعبير ، أو لنقل من حيث الغاية والوسيلة ؟ ان الاجابة على هذا التساؤل تأتى فى نهاية عرضى لمذهب المعتزلة بمثابة التقويم والنقد • ويأتى التزام الوثيق بين أصل التوحيد والعدل عند المعتزلة أيضا كون الاحدية أهم وصف للذات الالهية (٦) كما أن العدل أهم صفة للفعل الالهى • يتعلق التوحيد بالبحث فى الوجود الالهى من حيث هو ذات مطلقة ولذلك فهو من الناحية الفلسفية يعتبر أدخل فى مبحث الانطولوجيا أو الوجود بوصفه قمة وكمال الوجود • أما العدل فيتعلق بالفعل الالهى من حيث صلته بالانسان ، تلك الصلة التى يجب أن يسودها من جانب الله تعالى — وفقا لرأيهم — العدل المطلق • وهكذا فان أصل العدل يندرج تحت ميتافيزيقا الاخلاق أو الاسس الميتافيزيقية للاخلاق ، أو الاصول العقائدية التى تقوم عليها الاخلاق (٧) •

ولعل المعتزلة فى اختصاصهم (العدل) ليكون أهم صفات الفعل الالهى على الاطلاق لكون العدل هو قمة الفضائل التى تحكم الافعال المتعدية الى الغير لاسيما فى علاقة رب بمرئيين أو خالق بمخلوقين —

(٥) شرح الاصول الحسنة : ص ٣٠١ •

(٦) انظر كتابى (العلم الالهى) ص ١٢٨ وما بعدها •

(٧) د • صبحى : فى علم الكلام ص ١٤٠ ، الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى ص ٤٥ •

ويقاس عليه علاقة الحاكم بالمحكومين • فالله سبحانه — عندهم — جميع ما (يفعله) بعباده عدل ، اذ لا يتصور غير ذلك ، ولا يشذ عن ذلك من أفعاله — سبحانه — الا ما يتعلق بابتداء خلق الانسان المكلف واحيائه ، أو بالاحرى ما يتعلق بقانونى الاحياء والاماتة فهما ليسا بمجال تقويم بحكم أخلاقى (٨) •

من مظاهر العدل عند المعتزلة :

اذا كان (العدل) عند المعتزلة يشكل أصلا هاما من الاصول التى يقوم عليها فكرهم ، فان هناك فروعا تتدرج تحت أصل العدل هى بمثابة المظاهر الدالة عليه • واذا ما رجعنا الى تعريف العدل بأنه ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه انصواب والمصلحة ، لا تضح لنا من ذلك أن نزعتهم العقلية تتغلغل فى أصل العدل حتى لا يكاد يحكم على مدى (العدل) بالا بالعقل فقط دون سواء • فالعقل يقضى فى نظرهم أن تكون جميع الافعال انصاردة من الله والمتعلقة بالانسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة.

واذا أردنا أن نبين مفهوم العدل فى صيغة دقيقة ومختصرة عند المعتزلة ، فهو « أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد » (٩) •

ويمكن القول ان هذه هى (المقدمة) التى يصدر عنها المعتزلة

(٨) المغنى فى ابواب التوحيد والعدل : ج٦ (التعديل والتجوير) ص ٤٩ وما بعدها •

(٩) القاضى : المغنى ج١٣ (اللطف ص ٤٢ وما بعدها ، والمسعودى : مروج الذهب ج٣ ص ١٥٤ •

فى تصورهم للعدل ، وما ترتب على ذلك فهو بمثابة (النتائج) ويمكن اجمالها باختصار فى العناصر التالية :

١ — الله لا يفعل القبيح وأفعاله كلها محكمة (مقدمة فى نسق) :

ان الله سبحانه — عند المعتزلة — لا يجب الفساد ذلك « ان الله يأمر بالعدل والأحسان وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر » (النحل — ٩٠) وبيان قولهم أن الله لا يفعل القبيح ولا يأمر به هو أنه سبحانه عالم بقبح القبيح ، وأنه مستغن عنه ، وعالم باستغنائه عنه ، وأن من هذه حاله لا يفعل القبيح بوجه من الوجوه (٢) . والمعتزلة مجمعون على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وأنه سبحانه لديه القدرة على فعل القبيح ولكنه — لحكمته وعدله — لا يفعل . ولكن يئذ عن هذا الاجماع كل من النظام وأبى على الاسوارى والجاحظ الذين ينفون القدرة على فعل القبيح أصلا (١) .

واذا كان فى العالم ما يتصوره الانسان شرا ، فذلك مما خفى على علمه البشرى اذ أن هناك حكمة من وراء ذلك « أنا كل شئ خلقناه بقدر » (القمر — ٤٩) . يقول الخياط : حقيقة أن الله وهو المصيب للنبات بما يعتريه من قحط وجذب ، ولكن ذلك لا يعد وهو المصيب للنتات بما يعتريه من قحط وجذب ، ولكن ذلك لا يعد من جانبه سبحانه شرا أو فسادا ، اذ ليس كل ما تكرهه النفس قبيحا . وانما القبيح هو ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا وذلك

(٢) القاضى : المغنى ج٦ (لتعديلات والتجوير) ص ١٧٧ ، شرح الاصول الخمسة ص ٣١٥ .

(٢) القاضى : المغنى ج٦ (التمديل والتجوير) ص ١٧٧ ، شرح الاصول

كله فى حق الله محال (٤) • وهكذا يفرق المعتزلة بين الحسن والقبح فى الافعال من جهة ، والضرر والنفع من جهة أخرى • فليس كل ما هو نافع حسنا ولا كل ما هو ضار قبيحا ، ولكن حكمة الله تجعل أحيانا مما يعتقد أنه ضار حسنا وتجعل مما يعتقد أنه نافع قبيحا (٥) • يقول تعالى : « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ولكن ينزله بقدر ما يشاء انه بعباده خبير بصير » (الشورى — ٢٧) •

٢ — الله لطيف بعباده (مقدمة ثانية فى نفس النسق) :

لقد فصل المعتزلة الحديث عن اللطف الالهى بوصفه واحدا من أهم مظاهر العدل الالهى • وما هوذا القاضى يفرد له جزءا خاصا من كتاب المغنى (وهو الجزء الثالث عشر ، فضلا عن تخصيص مساحة كبيرة له فى كتاب (شرح الاصول الخمسة) تحت عنوان (فصل فى وجوب الانطاف وذكر الخلاف فيه) • واللطف بصفة عامة هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما يكون عنده لقرب اما الى اختيار الواجب أو الى ترك القبيح • وتختلف الاسامى عليه فربما يسمى توفيقا ، وربما يسمى عصمة الى غير ذلك (١) أما بالنسبة للطف الالهى فهو كل ما يقرب الانسان من الطاعة ويبعده عن المعصية • ولما كان الله (عدلا) فى حكمه ، رءوفا بخلقه ، ناظرا لعباده لا يرضى لهم الكفر ولا يريد ظلما للعالمين ، فهو سبحانه لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم أنه اذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح (٢) •

(٤) الخياط : الانتصار ص ٨٠ •

(٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج١٣ (اللطف) ص ١٩٣ •

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٥١٨ وما بعدها •

(٢) المغنى ج١٣ اللطف ص ٥١٤ ، الشهر ستانى : المال والنحل ج١ ص ١٠٧ •

فاللطف عند المعتزلة اذن يحمل على أنه : عون وانتقاد من الله تعالى ، بغيرها يظلم الانسان (٣) . مرة أخرى نلاحظ أن (العقل) الذى تغلغل فى فكر المعتزلة حتى أنه كان (المنهج) و (المذهب) معا ، نجده يتخلل فهمهم لمسألة (اللطف) . فالعقل هو أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف ، فاذا ما فقد الانسان العقل زال عنه التكليف . واذا كان الله قد أودع فى الانسان الشهوة — ابتلاء — فقد أكمله بالعقل (تحكما) . ومن ثم فان المعتزلة يذهبون الى ضرورة النظر العقلى كأداة معرفية تبصره بعواقب الامور وتدفعه الى العمل الصالح وتمنعه من ارتكاب الشرور والمعاصى (٤) .

ولا يتعارض عدل الله ولطفه مع خلق الشهوة فى الانسان ، لانه اذا زالت الشهوة زال التكليف اذا لم يحصل ما يقوم مقامها . ومن جهة أخرى ليست الشهوة ملجئة الانسان الى الرذيلة ولكنها محك للتقويم الاخلاقى اذ كلما كانت الشهوة قوية وكانت قوة الامتناع مواكبة لها فذلك (أكمل) . ونحن نجل عفة الشاب عن الشيخ الهرم ذلك أن قوة الامتناع مع شدة الاغراء ارتفاع انهمية وعلو الدرجات (٥) . واذا كان العقل هو مناط التكليف وأهم مظهر للطف الله بعباده بوصفه الوسيلة المميزة بين الخير والشر فى الافعال، فان انزال الشرائع وبعثة الانبياء والمرسلين انما هما تمام اللطف من الله بعباده . فالشرائع هى بمثابة (مناهج) للاوامر والنواهي الالهية ، والانبياء والرسل هم (القدوة) فى التطبيق ، وهل ذلك منه تعالى الا عدل ولطف . يقول تعالى : « وما كنا معذبين حتى

(٣) المرجع السابق ص ٧ .

(٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج٢ ١٢ (النظر والمعارف) ص ٢٣٢ .

وما بعدها .

(٥) المغنى : ج١٣ (اللطف) ص ٩٨ .

نبيث رسولا» (الاسراء — ١٥) ،ويقول تعالى : «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل» (النساء — ١٦٥) • وجملة القول فى ذلك أن الله لم يدخر عن عبادة شيئاً من اللطف التى بها يعدلون عن طريق البغى من غير الجاء والا لارتفع التكليف ولما كان هناك مبرر لحساب (١) •

٣ — الانسان حر فيما يفعل (النتيجة) :

يأتى تصور المعتزلة لحرية الارادة الانسانية نتيجة منطقية لنسق معتزلى فى (العدل) كل المقدمات فيه تشير وتؤكد أن القول بحرية الإنسان فى أفعاله هو النتيجة الطبيعية لمثل تلك المقدمات وإذا أردت أن تخلص نظرية أو تصورا وتعتبره علما على الفكر المعتزلى كله • على كثرة نظرياته وتصوراته — فقولهم بحرية الانسان ما فى ذلك شك • ولعله لا يتسع المقام هنا لعرض وجهة نظرهم كاملة ولكننى سأعرض لها اجمالاً • وإذا كانت جئ آراء المعتزلة قد جاءت — بما تثير من ردود أفعال — (عنيفة) و (زاعقة) مما يمكن أن تعتبر معه نوعاً من الشطط والتطرف (١) فان موقفهم بصدد حرية الانسان يأتى أكثر حدة وعنفًا • وموقف المعتزلة فى هذا الصدد يوضح — منهجياً — فى مقابل موقف الجبرية ، وداعيهم فى تأكيدهم (الحاسم) على حرية الانسان أنه لو كانت الافعال الانسانية من صنع الله لبطل الامر والنهى وبعثه الانبياء والامر بالمعروف والنهى عن المنكر وقبحت المعاقبة والمساءلة ، لأنه لا يجوز أن يأمر

(٦) المرجع السابق ص ٩٧ وما بعدها •

(١) انظر بحثنا عن النزعة الوسطية لدى الطحاوية والماثرية وجنورها الاشعرية •

الله بما لا يفعله وينهى عما خلقه (٢) .

وفى هذا (الاحتجاج) العقلى — فى سبيل تأكيد الحرية — يتأدى المعتزلة الى أن التسليم (بالجبر الالهى) سوف تترتب عليه نتائج منها عدم جدوى وشرعية دعوة النبى الكفار الى العدول عن الكفر الى الايمان ، لأن الله — وفقا للموقف الجبرى — هو خالق الكفر فيهم وهو المانع لهم عن الايمان . فلا سبيل اذن الا انقول بحرية الانسان واثباتها دعما للعقل والواقع ، والغاء لكل التصورات الجبرية ازاء هذه القضية (٣) ، وتنزيها للذات الالهية عن كل بقص خاصة الظلم « ان الله ليس بظلام للعبيد » (الحج — ١٠) .

واذا قلنا ان تأكيد المعتزلة على اثبات الحرية يعد أصلا فى ذاته يخرج عن (محيطهم) من يقول بغيره ، فلا نكون مبالغين فى ذلك . يقول القاضى : « اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من نصرهم وقيامهم وقعودهم حادثه من جهتهم ، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال بأن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه » (٤) .

واذا كانت الأدلة العقلية على اثبات الحرية عند المعتزلة هى (المستند) فان كثيرا من دلائل النقل — فيما يذهبون — تؤيد ذلك وتدعمه . من ذلك قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »

(٢) انظر صلة كل من الارادة والامر بعلم الله فى كتابى (للعلم الالهى) ص ٥٥٣ وما بعدها .

(٣) المغنى ج٨ (المخلوق) ص ٣ ، فضل الاعتزال ص ١٩٩ ، المختصر فى اصول الدين ص ٩ .

(٤) المغنى ج٦ (الارادة) ص ٤١ .

(الكهف — ٢٩) • وسلك المعتزلة طريقتهم فى التأويل بالنسبة لظاهر الايات التى تتعارض وما يذهبون اليه •

وفى سبيل تأكيدهم على حرية الانسان ذهبوا الى أن الارادة سابقة على الفعل المراد ، حيث يريد الانسان فى الوقت الاول ويفعل فى الوقت الثانى • ولا تكون الارادة عندهم مصاحبة للفعل المراد الا فى الافعال الاضطرارية التى تنتفى معها الحرية • وفيما عدا ذلك فإن الارادة — فى كل الافعال الارادية — تسبق الفعل بحيث تكون هناك (وقفة) للاختيار بحيث يكون أمام الانسان سبيلان فاما أن يفعل أولا يفعل •

تقويم ونقد :

بعد هذا العرض (الجدلى) لاهم آراء المعتزلة حول (التوحيد والعدل انطلقا من كتاب المغنى ، يحق لنا الان أن نذكر كل مسا (أرجلنا) من مسائل (معقدة) فى مجال تقويم فكر المعتزلة : ماله وما عليه • وعلينا أولا أن نضع (مسألة النشأة) عندهم موضعها الصحيح ، دون دخول فى مناهات تلك النشأة وما كان فيها بحق وما كان فيها بباطل ، لان ذلك سيحل لنا بعض الاشكالات وان كان لن يحلها كلها •

١ — انه بالمقارنة بمسألة النشأة لدى الشيعة التى ارتبطت بالنشأة عندهم (يعقيدة) التشيع حول (الاحقية) ثم (التحلق) حول مسألة (الامامة) وان اختلفت الرؤى بالنسبة لها ، أقول ان النشأة لدى المعتزلة كانت وثيقة الصلة (بالفكر) المائل نحو (الاعتقاد) خاصة بصدد مسألة (فاعل الكبيرة) • واذا كانت هذه المسألة

قد طرقت قبل المعتزلة ، الا أن دور المعتزلة بشأنها كان فى اثارها على نحو (فكرى) أكثر من كونه عقائديا ، وهو الذى ارقبط — تاريخيا — بالاصل الرابع عندهم (المنزلة بين المنزلتين) •

٢ — ان المعتزلة بالرغم من كونهم — فى نشأتهم — أصحاب منهج ومذهب أو بالاحرى أصحاب (فكر) ، الا أنهم — للاستيف الشديد — خرجوا عن حدود هذا الفكر فى (سماحته) وذلك عن طريق (التطرف) فى معظم أفكارهم وتصوراتهم • ومن ثم فإنهم ان لم يكونوا المنشئين لهذا التطرف ، الموسعين من دائرته فهم على الأقل (المشاركون) غيرهم ممن تطرفوا فى جعل ساحة الفكر عبارة عن سلسلة تطريفات وتحكمات فى الفكر والرأى •

٣ — اختلف فى الرأى مع الدكتور أحمد صبحى فى كون « استطاعة خصوم المعتزلة — بما يلزم عن النقاش العنيف من شد وجذب — أن يجروا المعتزلة الى تعليل أو الى تحدى منهجهم العقلى ، فكانت السقطة التى أخذت عليهم • كما كانت نقطة البدء فى منطلق أكبر فرقة معارضة ، وأعنى بها الاشاعرة • فليس الخطأ فى المنهج : استخدام العقل فى مسائل الدين أو منهج التأويل ، ولكن الخطأ فى تجاوز العقل حدوده بين التوفيق والتوقيف » • وتثير عبارة سيادته عندى أكثر من ملاحظة :

(أ) لا يستطيع أحد أن ينكر (الرغبة الصادقة) من المعتزلة فى الدفاع عن جوهر العقيدة فى التوحيد والتقية ، الى الحد الذى معه نصبوا أنفسهم أو نصبهم الموالون لهم (حماة) للدين ضد التصورات (المنحرفة) من كل نوع ، تلك كانت الغاية عندهم •

(ب) جاءت الوسيلة عندهم — فى أغلب الاحوال — مخيبة

للظنون ومقللة ان لم تكن (مضیعة) للجهود التى بذلت فى سبیل تحقیق وتأكيد هذه الغایة (توحید الله تعالى وتنزیهه) • اذ لیس ثمة اعتراض على كون العقل منهاجا یمکن أن نناقش ونتفهم به مسائل الدین ، ولكن الاعتراض هو على هذا الشطط فى (تغلل) العقل فى كل المسائل الدینیة ، حتى فى تلك التى ینبغى ألا یخاض فیها • ومن ثم تبناوا تعلیلیة الاحكام فى معظم المسائل الدینیة • ولقد غالى المعتزلة فى (تقدیس) العقل حتى جعلوا بعض أمور الذین — أحيانا — ینبغى أن تكون وفقا لطبیعة هذا العقل وفى هذا شطط أیما شطط • واعتراضى هنا لیس على استخدام العقل ولكن على جعل العقل هو (السید الاوحد) و (الحكم الاول) فى مجال الحكم على كل شىء بما فى ذلك ما یتعلق بعقائد الدین وقضایاه • هذا عن خطئهم — من وجهة نظرى — بصدد المنهج أو الوسيلة •

(ج) أخطأ المعتزلة فى المذهب وفى الموضوع (تنزیة الله فى ذاته وصفاته وأفعاله) عندما بالغوا فى اثبات شىء فأوقعهم ذلك — أحيانا — فى شبهة تبنى النقیض • ولنا عود الى هذه المسألة تفصیلا فى نقطة مستقلة •

(د) ان أصحاب الفكر الاصلی وذوى الاتجاهات الرائدة لا یددفعون دفعا الى تبنى مواقف أو الخوض فى بعض المسائل • اذ لیس لفكر تلك صفته — الاصاله — أن تكون آراءه وأفكاره ما هى الا جملة (ردود أفعال) • ولكن الفكر (الرائد) فى تصویری هو الذى تكون له (قضایاه) الخاصة ، ورؤیته العمیقة التى لاترزعها تصورات وآراء (الاخرین) طالما كان هناك (اقتناع) كامل بصحتها ومبررات صدقها •

٤ — تقودنا هذه النقطة الفرعية الاخيرة الى التقويم الموضوعى (لاصلى) التوحيد والعدل • أما بالنسبة للتوحيد فنلاحظ غلبة أسلوب السلب والنفى على معظم تناولاتهم بصدد • وهم بذلك اذا كانوا قد أفلحوا — ظاهريا — بتجنيب أنفسهم الوقوع فيما وقع فيها المشبهة والمجسمة من المسلمين وغير المسلمين الا أنهم وقعوا فى (محذور) آخر بنفيهم معظم الصفات التى ورد اثباتها فى القرآن الكريم أو بالاحرى (بدمجهم) الذات والصفات فى كيان واحد فى اطار مبدأ (الصفات عين الذات) • وعندما واجههم الخصوم (افترقوا) فى التبرير والتفسير ، فتجد أن العلاف يفسر ذلك بطريقة ويفسرها النظام بطريقة ثانية ومعمر بطريقة ثالثة وأبو هاشم الجبائى بطريقة رابعة وهكذا • وهذا الاختلاف فى التبرير والتفسير من معتزلى لآخر دليل على (عظم المسألة) وعلى كونها « شائكة » وكون تفسير السابقين عليه لم يشف غليلا • وهو دليل فى النهاية على أن المسألة من (الاصل) غريبة فى تناولها ومتطرفة فى تصورها •

وفى اطار (التوحيد) أيضا أعتقد أن فهم وتناول المعتزلة للاية الكريمة مستندهم فى التوحيد جاء متفاوتا • يقول تعالى : « ليس كمثله شئ » وهو السميع البصير » (الشورى — ١١) وهم انما نجحوا عن طريق السلب والنفى فى يحققوا فى مذهبهم مدلولاً لأول الاية ، فأنه عندهم : ليس بكذا ، وليس بكذا • الخ • ولكن فيما يتعلق بآخرها وهى كونه تعالى سميعا بصيرا فقد اخفقوا فيما اخفاق والجاهم ذلك الى ما ذهبوا اليه من أنه تعالى سميع لا بسمع ، بصير لا ببصر • وقياسا على كونه عليما وعلمه هو ذاته قادر وقدرته هى ذاته وهكذا •

فى اطار (التوحيد) أيضا دفعهم موقفهم المتطرف — كرد فعل لموقف الحنابلة — الى المبالغة فى اثبات خلق القرآن ومحاولة فرض تلك (العقيدة) عن طريق السلطة والدولة ، مما يتصور معه أن مخالفهم فى رأى (كافر) • كذلك دفع بهم الشطط الفكرى الى مخالفة النص الدينى واجماع الامة فى كون الله تعالى يراه المؤمنون فى الآخرة • ووقفوا تجاه تلك المسألة موقفا غريبا كان الواضح من خلاله أنه لا يهم أن يكون متفقا مع النص الدينى — الذى أولوه أحيانا — ولا مع ما أجمع عليه المسلمون ، بقدر ما يكون منسجما مع (تصورهم) للتوحيد والتنزية ، ومتسقا مع نزعتهم العقلية •

٥ — نلاحظ أن الوجود عند المعتزلة ثنائى الابعاد ، اذ ليس فيه تلك (الثلاثية) التى نعهدا فى معظم الاتجاهات والمذاهب الفكرية (الله والعالم والانسان) • فاهتمام المعتزلة ينصب فى المقام الاول على وجود الله ووجود الانسان أما جانب الطبيعة فلم يشغل — لديهم — هذا الاهتمام • يتضح من ذلك أن نظرياتهم وأفكارهم المتعلقة بالعالم أو الطبيعة لم تأت فى قوة أمكارهم الأخرى وهى وان ذكرت خاصة عند العلاف والنظام فذلك لمجرد (استكمال النسق) عن طريق (الإشارة) الى العالم بوصفه أهم مقدورات الله (انظر على سبيل المثال مسألة الجزء الذى لا يتجزأ عند العلاف)

٦ — اذا كان المعتزلة قد ركزوا جل اهتمامهم على وجود الله تعالى وما يتعلق به ووجود الانسان وما يتعلق به ، الا أن الاتجاه (الانسانى) كان الغالب على فكر المعتزلة • فلقد جعلوا (الانسان) محور اهتمامهم بوصفه (الخليفة) ، وفى ضوء ذلك فسروا كل شئ ونظروا الى كل شئ بما فى ذلك أفعال الله تعالى — وفى قمتها المعدل — من زاوية الانسان •

٧ — لا ننكر أن العلاقة بين الله والانسان أو بالاحرى من الله الى الانسان انما هى العدل المطلق : خلقا وتكليفًا وجزاء ، الا أن المعتزلة بالغوا فى (تفريع) تلك العلاقة حتى (يظلموا) انفسهم ، وإذا التمس العذر لتصورات المعتزلة فى التوحيد — مع اختلافى معهم — بوصفها ردود أفعال تجاه مواقف (متطرفة) ومن ثم جاءت هى الاخرى أكثر (تطرفًا) ، فانه كيف يلقى العذر لهم فيما بالغوا فيه بشأن بعض القضايا المتفرقة عن تصورهم للعدل مما هو ليس - برد فعل ؟ -

فعلى سبيل المثال تكلفوا فى مسألة (وجوب فعل الاصلح على الله تعالى) ومهما قيل من اختلاف بين المعتزلة البغداديين والمعتزلة البصريين فى هذا الصدد الا أن تصورهم (العام) حول هذه المسألة ظل عنوانا سيئا على تطرفهم فى جعل الصالح يصدر من (اللطيف بعباده) وجوبا ، فكيف يوجبون على الله شيئا وهو سبحانه (الموجب) لكل شيء ، ان أفعال الله تعالى — مع التسليم بعذله — انما تصدر لحكمة معينة وليست لوجه المصلحة ، أو تدور (الافعال) الالهية كلها وفقا لصالح هذا الكائن (المذلل) الذى هو الانسان ، انه سبحانه « لا يسأل عما يفعل » (الانبياء — ٢٣) ، ومن جهة أخرى فان (رؤيتهم) فى حرية الانسان ليست (بالنعيدة) التى ربما (يكفر) من يقول بغيرها .

٨ — اذا تجاوزنا عن هذه (السقطات) فى فكر المعتزلة فنلاحظ أن دورهم المؤثر والفعال وهو فى الوقت ذاته عنوان مذهبهم هو كونهم ربطوا بين الدين والاخلاق ، وصاغوا على أساس من العقل والدين نظريات اخلاقية ارتبطت بهم . ولكن (أيضا) يؤخذ عليهم تبنيهم تبعية تعاليم الدين لقيم الاخلاق ، ليس ذلك بذهابهم

الى كون الحسن والقبح فى الافعال عقليا ، ولكن بغلبة النزعة (العملية) فى كل أصولهم ما عدا الاصل الاول (التوحيد) وهو الاصل النظرى الوحيد ويبدأ ذلك من تأكيدهم على أنه لا اكتمال للايمان الا بمقارنته للعمل الصالح • ولى وقفة فى اعتبارهم الدين تابعا للاخلاق التى هى بدورها تابعة للعقل ، اذ كيف يكون ذلك وهذا القرآن الكريم « يهدى للتى هى أقوم » والرسول ﷺ فضلا عن كونه (مبلغ منهج) من السماء ، هو نموذج (للاقتداء والتأسى) بوصفه « على خلق عظيم » • أى شطط واسراف هذا الذى ينكر حقائق أو يغفل دلائل من النص القرآنى والاثر النبوى ! •

٩ — يبقى للمعتزلة — بعد ذلك — أنهم حاولوا واجتهدوا و (أصلوا) و (فرعوا) وكانت النزوايا عندهم حسنة والمقاصد صادقة ، ولكن خانتهم الوسيلة حينما وظلمهم الشنط والتطرف. أحيانا • ومهما قيل عن المعتزلة فيكفى أنهم أثروا الحياة الفكرية فى الاسلام عن طريق (الجدل) والخصومات (الفكرية التى اشتبكوا من خلالها مع أكثر من خصم ، فاثمرت تلك (المطارحات) و (المساجلات) فكرا ذا نزعة عقلية صارمة كان له (نونه) المميز ، وذلك علامة دالة عليه بالرغم من زوال هذا (المذهب) منذ مدة قرون خلت • وليس ثمة شك فى أن من المعتزلة أناسا صادقين غلب عليهم أمر دينهم ولم يلهمهم سواه عنه ، ويكفى أن الامام أبا الحسن الاشعري مؤسس المذهب (الكلامى) لاهل السنة والجماعة (الاشاعرة) — كما سنرى — كان معتزليا فى أول عهده الى أن انصرف عن مذهب الاعتزال •

١٠ — يحسب للمعتزلة أيضا — بشهادة كتب الحضارة والتاريخ الاسلامى — أنهم واكبوا فى نشأتهم قمة الحضارة الاسلامية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، تلك الحضارة التى أطلق عليها

بعض المؤرخين (عصر النهضة الاسلامية) ، وانه لغريب أيضا أن يواكب أقول نجمهم بداية انهيار الحضارة الاسلامية • وإذا كنت استبعد أى نوع من أنواع الارتباط السببى فى هذه المسألة الا أنها (ظاهرة) جديرة بالملاحظة والاشارة اليها •

١١ — كان المعتزلة — منذ نشأوا — أكثر الفرق الكلامية نشاطا ، وقد عاونهم على هذا النشاط ثلاثة أمور :

(أ) ان الله تعالى قيض لهم فى كل طبقة من طبقاتهم قوما من أهل البراعة واللسن • فواصل بن عطاء من أوسع الناس عقلا وأعزهم علما أقدرهم على الجدل والمناظرة ، وكان من أعلم الناس باتجاهات الفرق والمذاهب الاخرى وأكثرهم فى الرد عليها • أما ابو الهذيل العلاف فكان « نسيج وحده وواحد دهره فى البيان ومعرفة جيد الكلام » يقول عنه المبرد : « ما رأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ » • أما ابراهيم النظام فقد كان نابغا فى حدة الذهن وصفاء القريحة وسعة الاطلاع • وهكذا تتميز كل طبقة من طبقات المعتزلة بأحد الاعلام (المرموقين) •

(ب) اتصالحهم بالخلفاء والامراء واستطاعتهم — بما أوتوا من خلافة وحسن بيان — أن يؤثروا فيهم ، وأن يحرزوا عندهم منازل مرموقة ، وأن يستعدوهم على خصومهم ان أرادوا ، وأبلغ مثال على ذلك ما حدث ابان ما تم تسميته (محنة الحنابلة) •

(ج) التعاون الوثيق بينهم ولاقاة الاخوة السائدة فيهم واخلاصهم فيما بينهم وعظفهم بعضهم على بعض ، حتى ضرب الادباء المثل بتألفهم • كتب أبو محمد العلوى الى أبى بكر الخوارزمى يقول : « ان اعتداده اعتداد العلوى بالشيعة ، والمعتزلى والمعتزلى » •

نالتنا

طبقات الصوفية

لأبي عبد الرحمن السلمي

(دراسة في أحوال الصوفية وتجاربهم)

عن الرجل وظروف نشأته :

هو أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى (١) ولد فى نيسابور التى كانت أهم مدن خراسان الاربع (هراة ، ومرو ، وبلخ ، ونيسابور) (٢) التى كانت تسمح بمناخها الثقافى بنشأة الاعلام والعلماء بين رحابها • سنة خمس وعشرين وثلاثمائة • نشأ فى كنف أسرة متدينة بل كان عائلها (والد أبى عبد الرحمن) شيخا ورعا زاهدا سلك طريق الصوفية اذ تتلمذ على يد بعض من شيوخ الملامتية فى خراسان كأبى عثمان الحيرى وابن منازل وأبى على الثقفى •

وقد اشتهر أبو عبد الرحمن بنسبته الى قبيلة أمه أكثر من اشتهاره بنسبته الى قبيلة أبيه ومرد ذلك — على الأرجح — الى أن السلميين — وهم قبيلة والدته — كان لهم شأن فى نيسابور : فتحا وحكما وثروة وجاها الى حد أن واحدا منهم ولى أمر نيسابور على عهد معاوية بن أبى سفيان • وثمة سبب آخر يرجع اليه اشتهاره نسبا الى قبيلة أمة أكثر من قبيلة أبيه ، أن أباه كان رقيق الحال ضيق الرزق بينما كان أهل والدته أكثر غنى وثراء حتى ليعدون من أعلام نيسابور (٣) •

وبعد وفاة أبيه احتضنه جده لأمه وصار الفتى ملازما له فى

(١) الذهبى : سير أعلام النبلاء ج١١ ص ٥٥ دار الكتب المصرية - القاهرة •

(٢) ياقوت الحموى : معجم البلدان ج٢ ص ٤١٠ وما بعدها - مطبعة السعادة - القاهرة •

(٣) سير أعلام النبلاء ج١١ ص ٥٥ •

غدواته الى حلقات الدرس والعلم * ولقد صرف أبو عبد الرحمن السلمي همه الى دراسة الحديث والتصوف ، ولقى شيوخ عصره فيهما * فرحل في الطلب الى : العراق ، والرى ، وهمذان ، ومرو ، والحجاز وغيرها فضلا عن تتلمذه على شيوخ نيسابور *

ومن أشهر شيوخه الذين أخذ عنهم العلم والحديث والتصوف . المحدث الخجة العالم أبو الحسن الدار قطنى ، وأبو نصر السراج صاحب كتاب (اللمع) ، وأبو القاسم النصر أبا ذى ، وأبو عمر ابن نجيد * ويمكن القول باختصار ان أبا عبد الرحمن كان قد لقى شيوخ عصره وسمع منهم الحديث ، وتأدب بهم فى الطريق * وقتما كان ينزل بلدا به عالم فى الحديث أو التصوف دون أن يلقاه ويأخذ عنه * وقد رزق أبو عبد الرحمن من القبول عند الناس ما لم يرزق غيره من الشيوخ ، حتى أقبل عليه التلاميذ والمريدون ، يتأدبون به ويأخذون عنه علوم القوم (٢) * ومن أشهر تلاميذه أحمد بن الحسين الشهير بابن بكز البيهقى وأبو بكر الشيرازى وأبو محمد الجوينى والذ أبى المعالى الجوينى وأبو القاسم القشيرى * ومن أشهر كتبه — فضلا عن الكتاب قيد البحث — تاريخ الصوفية — جوامع آداب الصوفية — مصارع العشاق — رسالة فى غلطات الصوفية — الزهد * ولقد توفى أبو عبد الرحمن السلمي سنة اثنتى عشرة وأربعمائة *

بين يدى الكتاب (أعلام وقضية) :

يقع كتاب (طبقات الصوفية) فى سبعين وخمسمائة صفحة من القطع المتوسط * ولقد ظل هذا الكتاب مخطوطا ولم ير النور الى

النشر. حتى عام ١٩٣٨ حيث قام المستشرق الدانماركي الاستاذ (بدرسن) Pedrasen ، الاستاذ بجامعة كوبنهاجن بمحاولة نشره ، ولكن لم يحالفه التوفيق فى انجاز نشر الكتاب كاملا ، وتوقفت جهوده عند حد معين • وجاء الاستاذ نور الدين شريعة الاستاذ بكلية أصول الدين جامعة الازهر فحقق الكتاب وخرجه فى نشرة رائعة وعميقة ، وكان ذلك فى عام ١٩٥٣ • ونلاحظ أن الاستاذ شريعة لم يكن ليتأتى له تحقيق هذا الانجاز الطيب ، ما لم يكن هو فى أعماقه (صوفيا) ومحببا للصوفية كما يعترف بذلك فى تقديمه للكتاب • وقد قامت على نشره (جماعة الازهر للنشر) •

ووجود الى (الكتاب) مرة أخرى لنلاحظ أنه لم يكن أول كتاب (يؤرخ) للصوفية : رجالا وأقوالا وتجارب وأحوالا (١) ، اذ سبقه الى ذلك أبو سعيد بن الاعرابى (ت ٣٤١ هـ) فى كتابه (طبقات النساك) ذلك الكتاب الذى اعتمد عليه أبو نعيم الاصفهاني فى كتابه (حلية الاولياء وطبقات الاصفياء) اعتمادا كبيرا (٢) •

ويسلك السلمى فى كتابه طريقة يمكن أن نسميها المنهج (التحليلى التاريخى) حيث تقوم خطته المنهجية على أن يترجم لخمس طبقات من الصوفية حتى العصر الذى عاش فيه ، وبذلك طبقة تضم عشرين شيخا من شيوخ الصوفية • ويذكر السلمى فى ترجمته

(١) انظر على سبيل المثال : حلية الاولياء ج ١٠ ص ١٢٨ وما بعدها •
(*) هناك كتب كثيرة عاصرت (طبقات الصوفية) أو جاءت بعده مثل (التعرف اذهب أهل التصوف) • لابی بكر محمد السكلاباذى - (اللمع فى التصوف) لابی نصر عبد الله السراج الطوسى (ت ٣٧٨ هـ) ، (الواقع الانوار فى طبقات الاخيار) لعبد الوهاب الشعرانى (ت ٩٧٣ هـ) وغيرها من الكتب •

لكل واحد من هؤلاء (الشيوخ) نبذة عن حياته ثم يذكر بعضا من أقواله وتلك هي وسيلة (التعرف) على مثل هؤلاء : التعرف عليهم من خلال (أقوالهم) التى هى ثمرة مجاهداتهم وإخلاصهم فى عبادتهم • والكتاب عبارته سهلة واضحة لا غموض فيها ، وطريقة عرضه وتناوله مبسطة بحيث تتيح لكل من هو (خارج) الصوفية أن (يدخل) عليهم (خلوتهم) بسهولة ، و (ينساهد) أحوالهم وتجاربهم • والكتاب ينم عن أمانة فى العرض ودقة فى سرد (الأقوال) كما هى • تلك الطريقة جعلت السلمى — فيما يذكر الأصفهانى — يشتهر داخل الصوفية وخارجهم بأنه « نقال الصوفية وراوى كلامهم » وأن يكون « ممن له العناية التامة بتوطئة مذهب المتصوفة وتهذيبه على ما بينه الأوائى من السلف ، مقتد بسنتهم ، ملازم لطريقتهم ، متبع لأثارهم ، مفارق لما يؤثر عن المنحرفين المتهوسين من رجال هذه الطائفة ، منكر عليهم » (٢) •

ونلاحظ أن السلمى وإن كان قد أعلن فى أول كتابه أن كل (طبقة) من طبقاته الخمسة ستضم عشرين شيخا ، إلا أنه يخالف هذا النهج • فهو لم يلتزم بصدد الطبقة الأولى حيث ترجم تحت عنوان واحد لأخوين هما محمد وأحمد ابنا أبى الورد • وكذلك فعل فى الطبقة الخامسة حيث ترجم تحت عنوان واحد لأخوين أيضا هما محمد وجعفر ابنا أحمد بن محمد المقرئ •

وكذلك ترجم فى هذه الطبقة تحت عنوان واحد لثلاثة أشخاص هم : أبو الحسن الصيرفى ، وأبو بكر الشببى وأبو بكر الغراء •

واذا كنت قد ذكرت أن لسلمى فى مجمل عرضه عبارته سهلة وأسلوبه بسيط فهذا فيما يتعلق بالمؤلف نفسه (السلمى) ، ولكته — أحيانا — فيما ينقل عن الصوفية بوصفهم (أصحاب رمز وإشارة) تأتي بعض الأقوال رمزية تحتاج الى استرسال فى تحليل مرادها ومقصدها • الا أن هذه الأقوال ذات الدلالة الخاصة — لحسن الحظ — ليست كثيرة بالنسبة لغيرها ، مما يجعل كتاب (الطبقات) كتابا للخاصة والعامة على السواء ، ويقضى له أن يكون نهجا للاقتداء والتأسى بأخلاقيات التصوف الحميدة كما سنوضح •

واذا كان السلمى قد التزم ما يمكن أن نسميه بالمنهج التحليلى فى سرد (الرجال) من خلال (الأقوال ثمرة الأعمال) فإنه سلك كذلك ما نسميه بالمنهج التاريخى حيث قام تصنيفه للطبقات ورجالاتها على أساس تاريخى بحث أكثر من أى اعتبار آخر •

وأذكر فيما يلى — على سبيل امثال لا الحصر — عددا من (رجال) كل طبقة وهم لأكثر شهرة وانتشارا بين أقرانهم :

١ — من الطبقة الاولى : الفضيل بن عياض — ذو النون المصرى — ابراهيم بن أدهم — بشر بن الحارث الحافى — السرى السقطى — انحارث المحاسبى — أبو سليمان الدرانى — حمدون القصار •

٢ — من الطبقة الثانية : أبو القاسم الجنيد — أبو الحسين النورى — أبو عثمان الحيرى — رويم بن أحمد البغدادى — سهل بن عبد الله التستري — أبو بكر الوراق — أبو سعيد الخراز •

٣ — من الطبقة الثالثة : ابو بكر الواسطى — الحسين بن منصور الحلاج — ممشاد الدينورى •

٤ — من الطبقة الرابعة : أبو بكر الشبلبي — أبو على بن الكاتب *

٥ — الطبقة الخامسة : أبو سعيد بن الاعرابي — أبو العباس السيارى — أبو القاسم النصر أباذى *

قضية التصوف بين النظر والسلوك *

ان جملة أقوال (مشايخ) الصوفية التي ذكرها السلمى فى كتابه (الطبقات) تشير قضية هامة ألا وهى مدى كون التصوف تجربة عملية ذوقية أو اطلرا نظريا * وناقش فى الصفحات التالية أبعاد هذه القضية وامكان تقويمها * وعلينا أولا أن نستقرئ طبيعة التصوف وما هيته قبل أن نصل الى (النتيجة) التى هى كونه نظريا أو علميا أو نظريا وعمليا معا * ونساعل بداية عما اذا كان التصوف نزعة أم فرقة أم طائفة ؟

ويرى الأستاذ أحمد أمين أن التصوف نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة ، وذلك يصح أن يكون الرجل معتزليا وصوفيا أو سنيا وصوفيا ، بل أن يكون نصرانيا أو يهوديا أو بوذيا وهو متصوف (١) *

واتفق مع سيادته فى رأى فى كون (التصوف) نزعة أو اتجاه ، ولكننى أرى أن (الصوفية) فرقة أو طائفة (٢) * بمعنى أن التصوف قد يكون نزعة — من بين عدة نزعات — تميز فرقة

(١) ظهر الاسلام ج٤ ط٠ خامسة ١٩٨٢ ص ١٤٩ *

(٢) سناقش هذه المسألة على نحو أكثر تفصيلا فيما بعد بصدد (الرؤية المقارنة) *

ما من الفرق ، ولكن أن يكون التصوف هو السمة الأساسية والوجيدة
لفرقته ما بين الفرق فذلك لا يمكن أن تكون معه هذه الفرقة الا كونهم
(صوفية) *

أما أصل التصوف — فيما يذكر ابن خلدون — فهو العكوف على
العبادة ، والانقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها
والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاء ، والانفراد
عن الخلق في الخلوة للعبادة * وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف
فلما نشأ الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس
الى مخالطة الدنيا ، اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية (٣) *

ولقد صور القشيري (٤) تاريخ الاسماء التي اطلقت على العاكفين
على الحياة الروحية في شتى مراحلها فيقول : ان المسلمين — بعد
رسول الله ﷺ — لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم سوى
صحابه رسول الله ﷺ ، اذ لا أفضلية فوقها ، فقليل لهم الصحابة *
ولما أدركهم أهل العصر الثاني ، سمى من صحب الصحابة بالتابعين
، ورأوا ذلك أشرف تسمية * ثم قليل لمن بعدهم أتباع التابعين * ثم
اختلف الناس ، وتباينت المراتب ، فقليل لخواص الناس ممن لهم
شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد * ثم ظهرت البدع ، وحصل
التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهادا ، فانفرد خولص
أهل السنة والمراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون فتوبهم
عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء
الاكابر قبل المائتين من الهجرة * ومنذ ذلك الحين شاع اسم التصوف

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٢٨ وما بعدها *

(٤) الرسالة القشيرية ص ٧ - ٨ *

والمصوفية ، وصار علما يطلق على من يحيون حياة روحية فيها زهد الزهاد ، وعبادة العباد ، وفقير الفقراء ، وفيها أشياء أخر أضيفت الى هذا كله ، وعرف المتحققون بها باسم المصوفية ، بحيث صار هذا الاسم علما لهم يميزون به من عامة المتدينين ، ومن علماء الدين أو الفقهاء المعينين بظاهر الاحكام فى الشرع أما أداة المعرفة ووسيلتهم فى بلوغ الحقيقة فهى (الذوق) والمواجيد ، حيث يعتمد المصوفية على هذه الوسيلة التى هى عندهم بمثابة البديل عن (العقل) كأداة معرفية عاجزة عن بلوغ (الحق) وإدراك (الحقيقة) . فالعقل ان استطاع إدراك ظواهر الأشياء فهو لا يصلح مطلقا فى استكناه الحقيقة ، لان العقل لا يعرف الا ما يقع عليه الحس أى لا يعرف الأشياء الا فى ظواهرها . أما الأشياء حقائقها وكنه وجودها فذلك مما هو فوق طاقته . والمصوفية — بصفة عامة — يمتازون بحب الله وطاعته وفى نفس الوقت بتمجيده تعالى والخوف منه والاحساس العميق بضعف النفس الانسانية والخضوع التام لإرادة الله والإقرار التام بوحدهانيته . وتتعدد تعريفات التصوف بتعدد (الأحوال) التى يكون عليها المصوفى . ومن أشهر تلك التعريفات (٥) . قول معروف الكرخى : « التصوف هو الأخذ بالحقائق ، واليأس مما فى أيدي الخلائق » بياننا لما ينبغى أن يكون عليه المصوفى من صبرية أخذ الأشياء بحقائقها ، وعدم الركون الى ما فى أيدي الناس زهدا واقتناعا بأنه سبحانه هو النافع والضار وأنه الرزاق ذو القوة المتين . كذلك قول الجنيد : « التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة » . وأيضا قول ذى النون المصرى : « هو أن لا تملك شيئا ولا يمكنك شئ » بياننا لما ينبغى أن يكون عليه المصوفى من أحساس بالفقر

(٥) انظر الرسالة القشيرية ص ١٢٦ وما بعدها ، التعرف لمذهب اهل التصوف ص ٥ - ٩ .

الذى أساسه الافتقار الى الله وحده والعبودية لله وحده • والصوفية لكونهم (طائفة) خاصة لهم تسمياتهم الخاصة التى تشير اليهم فضلا عن (ألفاظهم) ومصطلحاتهم وأحوالهم ومقاماتهم مما يتعارفون عليه ويخصهم دون غيرهم •

أما اسمائهم فكثيرة منها أنهم (أهل الحق) و (أرباب الاشارات) و (القوم) و (أصحاب الاحوال والمقامات) وغير ذلك من الالقاب والاسماء •

ويصور لنا الغزالي شيئا من ذلك من خلال رحلته فى البحث عن (الحقيقة) ومن خلال انخراطه فى سلوكهم وتكلمه (بلسانهم) يقول الغزالي فى ترجمته الذاتية المسماة (المنقذ من الضلال) (٦) • « ثم انى لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم انما تتم بعلم وعمل • وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزّه عن أخلاقها المدمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل الى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله • وكان العلم أيسر على من العمل ، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ••••• وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع فظهر لى أن أحص خواصهم مالا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات • وكم من الفرق بين أن يعلم (الانسان) حال الصحة وحد الشبّع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحا وشعبان • وبين أن يعرف حد السكر وبين أن يكون سكران ••• فكذاك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه ، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا •

(٦) المنقذ من الضلال ص ٤٣ وما بعدها •

فعلمت يقينا أنهم — أى الصوفية — إرباب أحوال لا أصنخاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلت ولم يبق إلا مالا سبيل إليه بالسماع والعلم ، بل الذوق والسلوك » .

ومن خلال هذه العبارة الأخيرة للغزالي يمكن أن نناقش التصوف بوصفة تجريبية ذوقية قوامها (العمل والسلوك) وليس النظر والصوفية فى حقيقتهم اذن هم (قوم عمل) وليسوا أصحاب نظر ، انطلاقا من أنه « قد جئناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين » .

التصوف — فى حقيقته — نموذج أخلاقى (عملى) :

انه اذا كان التصوف يدرج كواحد من أقسام (الفكر الإسلامى) وبالرغم من كون التصوف يدرس من خلال تلك الانعكاسات الفكرية (١) التى تعطيه بعدا نظريا ، الا أن ذلك لا يعنى بحال من الاحوال أن يكون التصوف (اطارا) نظريا محضا . ان التصوف ما هو الا (تجربة سلوكية قوامها — على حد تعبير أبى محمد الجيرى — الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج عن كل خلق دنى » . أو هو بالاحرى التحلى بالاخلاق الكريمة والتخلّى عن الاخلاق الذميمة . فكان التصوف اذن نموذج أخلاقى أساسه العمل والسلوك لا النظر والقول .

واذا كان التصوف — بسياقه — نموذجا أخلاقيا ، أو هو بساوى غلم الاخلاق فى الفكر الإسلامى ، فان أساس هذه الاخلاق — عندهم — الارادة . فالارادة لدى الصوفية هى نقطة الابتداء من جهة ونقطة الانتهاء من جهة أخرى ، اذ بالارادة وحدها ينبتون

(١) راجع فى ذلك كتابى (الفكر الإسلامى بين الابتداء والابذاع) .

وجودهم ، وعن طريق الارادة وحدها يتصلون بمطلوبهم أو يصلون الى مطلوبهم أو لنقل محبوبهم وهو الله تعالى •

يقول الدكتور عفيفى : ان المحور الذى يدور حوله بحث الباحثين فى الحياة الصوفية هو « التجربة الصوفية » التى أطلق عليها الصوفية أنفسهم اسم (الحال) ووصفوها بأنها المنزلة الروحية التى يتصل فيها العبد بربه ، أو يتصل المتناهى باللامتناهى • كما وصفوها بأنها المنزلة الروحية التى يحصل لهم فيها الاشراق ، ويفيض عليهم فيها العلم الذوقى • وليست هذه الحان من أحوال العقل الواعى ، والا لكانت خاضعة للعقل وقوانينه ، وإنما هى حال من أحوال (الارادة) بمعنى مطلق النزوع لا بمعنى الاختيار • ومن ثم فان الصوفى لا يقول — كما يقول ديكارت — « أنا أفكر إذن أنا موجود » بل يقول : « أنا أريد إذن أنا موجود » (١) •

ومن العناصر التى تؤكد كون التصوف (نموذجاً أخلاقياً) — فضلاً عن الارادة — وهو فى نفس الوقت قائم على الارادة ومتصل بها هى مسألة (المجاهدة) التى تمثل الجانب العلمى فى الحياة الصوفية ، أو هى الجانب الدينى والأخلاقى فيها • والتصوف فى جوهره نظام دينى أخلاقى يأخذ به السالك نفسه فى صراحة وعزم وتصميم ، ولا يقوى عليه الا أولو العزم والتصميم لانه موجه ضد النفس ورغبتها والعالم ومباهجه • أما كون التصوف نظاماً أخلاقياً قوامه الدين فذلك لان الاخلاق ليست مجرد سلوك يمارسه الانسان وإنما لا يصدر السلوك الا عن اعتقاد ، فالإيمان القلبى هو الذى يحرك الارادة ، والارادة بدورها تحرك السلوك (٢) •

(٢) التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٧ - ١٨ •

(٣) انظر الغزالي : احياء علوم الدين ج٣ ص ٦٤ مطبعة صبيح •

هذا النظام الصوفى الاخلاقى هو نظام محوره التصحية بالذات ، وايتار كل ما لله تعالى على كل ما للنفس • ومن هنا كان النظام الاخلاقى الصوفى نظاما فريدا فى بابه ، مختلفا عن غيره من النظم الاخلاقية الاخرى ، لانه قائم على معاملة الله وحده ، تلك المعاملة التى يوحى بها مبدأ التصحية (١) •

وليس فى القصوف الاسلامى من أساليب المجاهدة البدنية والنفسية ما فى الرهبة المسيحية من انقطاع تام عن العالم ، وتعذيب البدن بصنوف شتى من الايلام والحرمان — يستثنى فى ذلك طائفة الملامتية من الصوفية — (٢) • وان كانت الاخبار قد تواترت عن قلة من زهاد المسلمين الاوائل قد سلكوا مسلك الرهبان المسيحيين فى حياة الرهبة الا أن ذلك يعد استثناء لا يقاس عليه اذ أنه « لا رهبانية فى الاسلام » • وحقيقة المجاهدة الصوفية فى الاسلام أنها نفسية أكثر من كونها بدنية ، لان البدن تابع للنفس ينصلح بصلاحها ويفسد بفسادها :

واذا كانت النفوس كبارا . . . تعبت فى مرادها الاجسام

.. واذا كان ثمة مجاهدة بدنية كالصوم وحرمان النفس من بعض مشتهياتها ، وقيام الليل فى التهجد والعبادة وما شاكل ذلك الا أنه يجب أن يلتزم — فى كل ذلك — بعدم المبالغة والاسراف ، بل يكون فى الحدود المقبولة التى وضعها الاسلام وطالب بها •

والنفس التى تعتبر محاربتها جهادا أكبر ليست عند الصوفية

(٤) د• عفيفى : التصوف للثورة الروحية فى الاسلام ص ١٤٣ •

(٥) انظر ، د• عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ط• القاهرة ١٩٤٥ •

اسما مرادفا للإنسان في جملة ولا روحه ، ولا مجموع الحياة
الروحية فيه ، وإنما المقصود بها النفس الحيوانية التي هي مناط
ومركز الشهوة والهوى ومنبع الشر والاثم • وشرور النفس نوعان:

(أ) المعاصي •

(ب) الاخلاق والصفات الذميمة ، وهي التي يعبر عنها (بآفات
النفوس) كالعجب والحسد والرياء والغضب والكبر والاثرة
والكراهية وما الى ذلك (٢) •

وإذا كنا نعتبر التصوف نموذجا أخلاقيا بما فيه من دعوة
الى مكارم الاخلاق ، فإنه في الوقت عينه يعد ذخرا سيكولوجيا
كثيرا بما يضمنه من تحليلات رائعة لمكونات النفس البشرية وخلجاتها
وتأمل أحوالها واستبطان دوافعها •

وليست محاربة النفس في شهواتها بالامر الهين بل هي أشق
شيء حتى اعتبرها الرسول ﷺ بحق جهادا أكبر • وفي ذلك يقول
تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن
الجنة هي المأوى » (النازعات ٤٠ — ٤١) •

وهكذا يمكن القول بأن الطريق الصوفي — على امتداده ليس
معبدا وسهلا بل هو مليء بالعقبات من كل نوع الى أن يصير
التصوف — من خلاله الى (مراده) أو (غايته ومنتهاه) • تلك

(٦) يقدم الحارث المحاسبى عرضا ممتازا لآفات النفوس ، راجع ذلك
بالتفصيل في كتابه (الرعاية لحقوق الله عز وجل) ص ١٥٠ وما
بعدها ، وكذلك (المسائل أعمال القلوب والجوارح) •
وأیضا الغزالي ، الاحياء ج٤ ص ٣٢٠ وما بعدها •

اذن رحلة شاقة تبدأ بقطع النفس عما تشتتهى — وما أكثر ماتشتهى
أو بالاحرى بوابة الطريق الصوفى هى (التوبة) التى تقوم على
عنصر (النية الصاحقة) • و (الارادة) القوية هى تجنب المعاصى
ولعزم على عدم العودة اليها • ولكن لما كان (الطريق) شاقا وسائكا
كان لابد من (دليل) لسالكة ، ذلك الدليل هو (الشيخ) الذى هو
بالعيوب ويوضح خفايا الافات ويسلك (تلميذ) طريق ترقية
النفس •

وكما أنه لابد للمريض من طبيب يشخص الداء ويحدد الدواء،
كذلك آفات النفس ان هى الا أمراض (دغينة) يحتاج فيها المريد
لطبيب عارف باحوال النفوس • وكما لا تستوى أمراض الابدان
ولا أدواؤها ، كذلك آفات النفوس تحتاج الى شيخ عالم بنموس
المريدين عارف بما هو الغالب على كل منهم من الخلق السىء من
المعالجة ثم يعين له الطريق (٧) •

ويكاد يجمع الصوفية على ضرورة الشيخ لسلوك (الطريق)
وان تفاوتت عبارتهم فى ضرورته بين متطرف كالبسطامى حيث
يقول : من ليس له شيخ فالشيطان شيخه ، ومعتدل كأبى على
الدقاق اذ يقول : الشجرة اذا نبتت بنفسها من غير غارس فانها
تورق لكن لا تثمر ، كذلك المريد اذا لم يكن له أستاذ (٨) •

ويحلل الصوفية خلجات النفس وخطرات القلب تحليلا رائعا يدل
بحق على أنهم ضالعون فى هذا الصدد ينفردون بذلك عن سواهم •
فليست أعمال الجوارح الا (مظهرا) أو تعبيراً عن خطرات القلوب،

(٧) الغزالي : ميزان العمل ص ٧٩ •

(٨) انظر الرسالة القشيرية ص ١٨١ •

ومن ثم فإن معرفة القلب والكشف عن السريرة يلزمان للاخلاق من حيث أنه اذا صفت للسريرة فقد صلح العمل • ولما كان (القلب) عند للصوفية هو المحك الذى ترجع الاعمال اليه سواء فى صلاحها أو فى فسادها • فان الصوفية أفاضوا فى تحليل كل ما يتعلق به من خلجات وخطرات • ولما كانت الخطرات هى أول ما يرد على انقلوب وهى محركات الارادات وبدايات الاعمال — معاص أو طاعات — فانه يلزم مراقبة السرائر ورعاية انقلوب ، ويسمى الصوفية ذلك الجانب من الدراسة للنفسية اللازمة للاخلاق (علم فقه الباطن فى مقابل فقه الظاهر المتعلق بالحكم النسرعى على ظاهر الاعمال يقول السراج الطوس : اذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هى على الجارحة الباطنة وهى القلب (١) •

والصوفية انما يهضمون بأعمال (للقلوب) انطلاقا من قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » (البقرة — ٢٢٥) وقول الرسول ﷺ : ان الله لا ينظر إلى صوركم وانما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم •

تقويم ونقد :

ان جملة (الاقوال) التى ذكرها أبو عبد الرحمن السلمى فى (الطبقات) على لسان أعلام الصوفية فى عصره وفى العصور السابقة عليه أمكننى (صياغتها) فى كونها (نموذجا أخلاقيا) يسلك ويتأمل • وبالتالي فان الحكم على التصوف — من هذه الزاوية —

(١) الجمع فى التصوف ص ٤٣ تحقيق د • عبد العظيم محمود وطه عبد الباقي سرور — القاهرة ١٩٦٠ •

سيكون حكما على (أقوال) مجسدة لافعال أولسلوك عملى • وإذا كنت قد ذكرت أن فى التصوف جانبين : عمليا ونظريا فان الجانب العملى فيه هو الاساس والاصل الذى ينبغى أن يحكم على التصوف من خلاله ، ولكن الواقع غير ذلك ومن ثم نشأ (الانسكال) فى كيف يحكم على التصوف : هل يقوم بوصفه (تجارب) سلوكية — ولكن فيه بعدا نظريا — أم هل يقوم بوصفه (نظريات) — ولكنه ليس مجرد نظريات — وهنا يمكن الخلط فى الاحكام فيما أرى • ويمكن فى ضوء ما سبق أن نحدد (الموقف) من التصوف فى الملاحظات التالية :

١ — ان قضية (المنشأة) لا ينبغى أن تكون موضوع خلاف ، وأرى أن الجدل الدائر حولها لا طائل من ورائه • فالتصوف (اسلامى) الجذور ولكن لحقت به — عبر بعض الفترات — سمات خارجية ، الا أن هذه السمات — وان قويت أحيانا — لا يمكن أن تغير من حقيقة كونه اسلاميا (١) •

٢ — انه مما لا شك فيه أن التصوف قد سمح — بطبيعة موضوعاته وبسياقه — أن ينخرط فيه بعض (الخارجيين) وضعاف العقيدة وأصحاب الاهواء مما كان لهؤلاء جميعا أثرهم السئ • ولقد كان هؤلاء بمثابة (البثور) التى تعلى التى وجها مشرقا وتصيبه (بالمرض) ، فلا هى تركته على (اشراقه) ولا هى تمكنه من أن يعود (مشرقا) •

٣ — ان تاريخ التصوف والصوفية لشاهد بانته عندما اسنمك

(١٠) راجع ذلك تفصيلا فى كتابى (الفكر الاسلامى بين الابداع والابتداع) •

(القوم) بالدين وهو الحصن الحصين ، والسياج المتين كانوا أصحاب (تجارب) رائعة ونماذج تحتذى سلوكا وفكرا • بعبارة أخرى يمكن القول ان التصوف — فى أساسه — ثورة على النسل والظاهر ، وهى فى الوقت ذاته (احياء) للمضمون أو كما ذكرنا (للباطن) • ولقد كان الصوفية الاوائل — أصحاب التصوف الخائضين — عنوانا صادقا على التصوف فى نقائه وأصالته عندما كانوا يؤثرون المضمون على الظاهر • وعندما جاء رجال رفعوا لواء الظاهر واهتموا بالشكل وبالغوا فى ذلك أصبح التصوف — على أيدى هؤلاء — اطار أجوف ومجرد أشكال وطقوس بعيدة عن أى مضمون • وصار الرجال غير الرجال وانتصوف غير التصوف •

٤ — اذا كان التصوف فى حقيقته (تجارب) عملية وسلوكية ، واذا كانت لدى الصوفية الصادقين المخلصين (أقوال) معبرة عن تلك التجارب وصادرة عنها ومن ثم لا يعوزها الاخلاص والاتزان والدعوة الى صالح الاعمال ، ولكن بعد أن غلب (النظر) على العمل ، وبعد أن صارت (الاقوال) هى الأساس بمعزل عن العمل صار التصوف (نظريات) فى الفلسفة وفى وحدة الوجود وفى الحلول وغير ذلك مما جعل التصوف يخرج عن (مساره) وينحرف عن (غايته) •

٥ — ان فى التصوف — رغم ما فيه من سلبيات — ايجابيات كثيرة تجعل منه (نموذجا فريدا) فى العبادة والاخلاص فى الطاعة وقد يقول قائل : ولم انتصوف ، والدين نفسه دعوة أبدية الى الايمان وحسن الطاعة ؟ واننى اذا اتفق مع هذا القول الاخير الا أن الدين نفسه — بمعطياته وأوامره وفوائده — كما هو دعوة للعامة بالعبادة فان فيه دعوة (للخاصة) بتعمق العبادة وفهم أسرارها

ومعرفة مضمونها وذلك هو التصوف • وهكذا فان الدين والتصوف الصادق غايتهما واحدة « وأن الى ربك المنتهى » (النجم — ٤٢) • بعبارة أخرى ان الدين هو (الوعاء الايمانى) وهو الاساس الذى يقوم عليه التصوف (الصادق) ، الدين أعم ، والتصوف أخص ، الدين موجه الى (العباد) من البشر ، والتصوف هو طريق (العبيد أو الصوفية) من البشر •

٦. — تقضية كون التصوف (صادقا) تثير اشكالا ، ذلك انه كيف يحكم على مدى صدقه. وهو تجربة (ذوقية) فردية يعيشها صاحبها ؟ ومن جهة أخرى اذا كان الانسان الصوفى مستطيعا أن يحصى خطرات وخلجات نفسه هو ومن ثم يمكنه التحكم فيها وانحكم عليها ، فانه — مع صعوبة ذلك — لا يستطيع بحال من الاحوال أن يحصى خطرت نفوس (الآخرين) ومن ثم فانه يصعب — مع كون التصوف على هذا النحو — أن يحكم على خطرات القلوب والنوايا فتلك مردها الى الله • واعتقد أن هذه (الخصوصية) التى فى التصوف وهى صعوبة تقديمه بوصفه تجربة ذوقية مناطها القلب والنية ، أدت بالصوفية — خاصة فى هذه الايام — الى أن يسلكوا احد طريقين :

(أ) اما أن يراقب الصوفى هو اجس نفسه ويحادر من التردى فى آفات النفوس من حيث لا يدري ، ومن ثم يكون (الصدق) و (الاخلاص) هما عنوان تجربته •

(ب) أو يندفع — فى غيبة من مراقبة النفس والتحكم فى نوازعها — الى المزيد من المخرفة والبدع والضلالات وتركبة النفس والادعاء الى آخر ذلك •

وهنا نصل الى بيت القصيد حيث ينعكس (اصدق الداخلى)

لدى الصوفى سلوكا ظاهريا وقولا مترنا يمكن — معه ومن خلاله —
أن يحكم على هذه التجربة بالرغم من ذاتيتها واستقلالها •

٧ — اذا كان التصوف — من بين معانيه — ثورة على آفات
النفوس ، الا أن بعض الصوفية وقعوا فى نفس هذه الافات أو
فى غيرها ، مما يمكن أن يحكم على تجاربهم — ببساطة — بعدم
الصدق والرياء •

٨ — كان للتصوف من خلال أولئك (الصادقين) أثر عظيم
ودور رائع — بسلوكهم وأقوالهم • فى مجال الدراسات المختلفة
فى الفكر الاسلامى سواء فى الاخلاق أو التربية أو علم النفس •

وهم فى كونهم (نماذج) أخلاقية تحتذى انما فيض من عطاء
متجدد فى الاخلاق هو الرسول صلى الله عليه وسلم الذى قال عنه
تعالى : « وانك لعلى خالق عظيم (القلم — ٤) » وقال هو عن نفسه:
« انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق » •

رابعاً

لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة
لعبد الملك بن عبد الله الجوينى

دراسة فى مذهب الأشاعرة

عن الرجل وظروف نشأته :

هو عبد الملك بن يوسف بن محمد بن عبد الله الجويني النيسابوري ، نسبة الى (جوين) . احدى أعمال نيسابور . ويذكر ابن عساكر في كتابه القيم (تبين كذب المفترى) — والذي يعد موسوعة في ذكر المذهب الاشعري . ورجاله — أن والده عبد الله يلقب بركن الاسلام ، ويدرجه في الطبقة الثالثة . ممن أخذوا عن الامام أبي الحسن الاشعري ، وكان أبوه فقيها أصوليا عالما (١) . أي أن أبا لمعالي — وهو لقب الجويني لعلو قدره باعلائه تسأل العلم والدين — نشأ في بيت علم وتأثر كثيرا بابيه الذي تأثر بدوره بأبي الحسن الاشعري . كان مولده عام ٤١٩ هـ ، وكان أصله محل خلافت حيث اعتبره كثير من المؤرخين (خراسانيا) ولو من حيث الموند (٢) وتذهب الدكتوراة فوقية حسين الى أنه عربي الاصل من قبيلة طيء ذات الاصل العرقية العربية ومن ثم فهو وان كان خراساني المولد والموطن والوفاء الا أنه عربي من دم عربي (٣) .

أما عن ألقابه أشهرها اثنان . (امام الحرمين) و (ضياء الدين) (٤) ، كان أولهما هو الاكثر شيوعا . عنه فذلك لأنه جاور بمكة مناظرا وملقيا للدروس ومحاولا تثبيت دعائم الذين وتقوية أركانه أربع سنوات من سنة سبع وأربعين وأربعمائة ، وهي السنة

(١) ابن عساكر : تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعري ص ٢٥٧ طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٢) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص ٢٠٨ ، ابن العماد : شذرات الذهب ج٣ ص ٢٦١ .

(٣) مقدمة كتاب لمع الالة للجويني ص ١٠١ - ٢٢ تحقيق د* فوقيه حسين .

التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة والشيعة التي كانت تسيطر على الحكم وفيها نزح امام الحرمين من نيسابور ومعه الامام أبو القاسم القشيري حتى سنة احدى وخمسين وأربعمائة وهي السنة التي انتهى فيها حكم البويهيين الشيعة ، واستيلاء الدولة السلجوقية التركية على الحكم خلفا لها . وقد كانت الدولة السلجوقية دولة سنية أعادت لاهل السنة مكانتهم . وقد كان حكم السلجوقيين مستقرا غاية الاستقرار ، ولذلك تمكن امام الحرمين من قضاء فترة هادئة استغلها في البحث والدرس . يقول السبكي : « وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع . مسلم له المحراب والمنبر والخطابة والتدريس ومجلس التذكير يوم الجمعة والمناظرة » (٥) .

وينفرد السبكي بالاشارة الى وجود بعض لمحات صوفية عند الجويني يمكن أن يكون لصحبته لابی القاسم القشيري أثر فيها (٦) ويبدو أن تلك الفترة التي رحل فيها الى مكة كانت تشير بالاضافة الى الدراسة والبحث الى نوع من جهاد النفس ومحاسبتها لكي تتخلص مما يعلق بها من شوائب وتصفو النية لله وحده . ولكن الشيء المؤكد أن الجويني لم تكن لديه رغبة صادقة في الانخراط كلية في التصوف أو التعمق في أحوال الصوفية ومقاماتهم .

وما ينبغي الاشارة اليه أن الفكر يزدهر غالبا من خلال الاستقرار وكذلك العلم والثقافة . فعندما اهتم الوزير نظام الملك بفتح الكثير من المدارس نشط المعلمون وكثر المتعلمون ، وكان امام الحرمين أحد هؤلاء المعلمين حيث كان على رأس مدرسة نيسابور .

(٤) السبكي : طبقات الشافعية ج٣ ص ٢٥١ .

(٥) المرجع السابق ج٣ ص ٢٥٥ .

وثمة نظرة اجمالية الى العصر الذى عاش فيه امام الحرمين
تطلعنا على أنه شهد مواقف متغيرة وظروفا متباينة * وإذا نظرنا اليه
من ناحيتيه السياسية والدينية لوجدناه عصرا سادته عوامل مختلفة:
سيطر فيه الشيعة على الحكم وتخرج موقف أهل السنة واضطربت
أحوالهم ، هذا الى جانب تقشى الفوضى الدينية وقيام الفتن العديد .
وعلى الاخص بين أهل السنة والشيعة ، ثم انتقال السلطة من الشيعة
الى أهل السنة واستتباب الامور لهم ، فأخذوا على عاتقهم انتمكين
للمذهب السنى والمحافظة عليه من الخصوم (٦) .

ولقد شهد القرن الخامس الهجرى — وذلك الذى عاصره
الجوينى — نهضة كبرى فى مجال الثقافة بصفة عامة وفى مجال
الفكر بصفة خاصة * فقد عرف ذلك العصر أعلاما كثيرين فى كل
جوانب الفكر الاسلامى سواء علم الكلام أو الفلسفة أو التصوف .
فمن بين المتكلمين الذين عاصروهم الجوينى عبد السلام بن يوسف
القزوينى المعتزلى (ت ٤٨٢ هـ) وأبو تراب المراكشى الأشعرى (ت
٤٩٢ هـ) وكذلك أبو بكر البيهقى الأشعرى (ت ٤٥٨ هـ) * وفى
الفلسفة كان هناك الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا ،
وفى التصوف كان هناك أبو القاسم القشيري ، وأبو على الدقاق ،
وأبو عبد الرحمن السلمى ، وأبو العباس القصار .

أما مؤلفاته فكثيرة حيث اجمعت النراجم على وفرة انتاج امام
الحرمين (٧) منها ما هو فى أصول الفقه وما هو فى أصول الدين وما

(٦) انظر ن.م ص ٢٥٢ .

(٧) د. فوقية حسين ، مقدمة كتاب (لمع الالة) للجوينى ص ٢٣ .

(٨) انظر المرجع السابق ص ٤٢ وما بعدها ، وكذلك د. بجوى : مذاهب ،

الاسلاميين ج١ ص ٦٧٧ — ٦٩٨ .

هو فى الخلاف وما هو فى الجدل وغير ذلك من المصنفات وأذكر منها على سبيل المثال :

- ١ — البرهان فى أصول الفقه •
- ٢ — الارشاد الى قواطع الادلة فى أصول الاعتقاد •
- ٣ — الشامل فى أصول الدين •
- ٤ — لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة — وهو الكتاب الذى نحن بصدده •
- ٥ — مختصر الارشاد للباقلانى •
- ٦ — الكافية فى الجدل •
- ٧ — نهاية المطلب فى دراية المذهب •
- ٨ — غنية المسترشدين فى الخلاف •
- وقد توفى امام الحرمين عام ٤٧٨ هـ •

بين يدي الكتاب :

كتاب (لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة) لامام الحرمين الجوينى الاشعرى لا يعتبر (موسوعيا) من حيث الكم والحجم — ككتاب المغنى للقاضى عبد انجبار المعتزلى مثلا — ولكنه موسوعى اذ (تتسع) صفحاته — على قلتها — لتشمل خلاصة مذهب الاشاعرة الذى هو مذهب أهل السنة والجماعة • وهو اذن باختصار كتاب صغير الحجم عظيم الفائدة • ولقد قامت اذكتورة فوقية حسين بتحقيق الكتاب تحقيقا علميا يضاف الى رصيدها فى مجال الاهتمام بالمذهب الاشعرى بصفة عامة وبامام الحرمين الجوينى بصفة خاصة •

ونلاحظ أن الجوينى بجانب تتلمذه على شيوخ الاشاعرة والشافعية أفاد من فلسفة اليونان (*) التى أكسبته — كما أكسبت غيره من الاشاعرة منذ القرن الرابع الهجرى — مقدرة على الجدل وقوة فى الاستدلال • ولا نقصد بذلك انه اشتغل بالفلسفة كما فعل فلاسفة الاسلام ، ولكنه أفاد منها منهجيا اذ نجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث فى المعرفة والدراسة النقدية لأنواع الاستدلالات • كذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامى وصياغته للموضوعات ، ومع ذلك بقى الجوينى أشعريا فى الصميم منافحا — فى كل كتاباته — عن عقيدة أهل السنة والجماعة ضد المبتدعة والمنحرفين سواء كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين • ويمكن القول ان المنهج الذى سلكه الجوينى فى هذا الكتاب هو ما يمكن تسميته المنهج التحليلى النقدى المقارن ، حيث يقوم بعرض تحليلى لعقيدة أهل السنة والجماعة بصدد بعض المسائل مقارنا هذا ببعض مواقف المذاهب الأخرى وناقدا مناط الاختلاف خاصة عند المعتزلة الخصوم التقليديين للاشاعرة •

ونلاحظ أيضا أن الجوينى فى هذا الكتاب — وغيره من الكتب الأخرى — يهتم بالأدلة العقلية فى اثبات ما يريد غالبا ، ونحن فى مجال العقيدة والامور المتعلقة بها يرى أن (المنهج) الصحيح هو الاعتماد على العقل والنقل معا والمزاوجة بينهما • فالأدلة عند الجوينى يمكن أن تنقسم أساسا الى قسمين : أدلة عقلية وأدلة نظرية

(*) لا يقدح هذا التأثير بالفلسفة اليونانية فى أصالة الحوينى وعراقته مذهبه بل هو ميزة تحسب له حيث الانفتاح على تراث (الأخرين) واستيعاب العصر الذى عايشه ثقافة وفكرا •

أو سمعية • أما العقلى منها فهو ما دل بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله « (١) ويذكر الجوينى أن الانسان لا يمكن أن يتشكك فى علوم العقل التى يرى الجوينى أنها ضرورية والصدق فيها واضح • أما الدليل السمعى فهو « الذى يستند الى خبر صادق أو أمر يجب اتباعه » (٢) من حيث استناده الى الكتاب والسنة ومن ثم فهو حق فيما يأمر به وما ينهى عنه •

أما لغة الكتاب عند الجوينى فسهلة العبارة ، بسيطة المعنى ، عميقة الدلالة • ويعتمد أسلوبه على دقة التحليل والعرض ، وتلك سمة تكاد تكون عامة لدى أعلام المذهب الاشعرى كما سنوضح ذلك فى الجزء الثانى من هذه الدراسة •

أما عن (تبويب) الكتاب وتصنيفه فنلاحظ أن الامام الجوينى اختار من مسائل علم الكلام ما رآه أجدر من غيره بالذكر هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ما اشتد الخلاف حوله بين المتكلمين لاسيما بعد ظهور المذهب الاشعرى • وما ينبغى الاشارة اليه أيضا أن الجوينى لم يستخدم فى طريقة تصنيفه للكتاب لفظ (فصل) أو (فصول) وإنما استحدث ذلك الدكتور فوقيه حسين فى تحقيقها للكتاب (٣) أما الجوينى نفسه فقد استخدم لفظين آخرين هما (مسألة) أو (أصل) وتلك أيضا كانت سمة غالبية عند معظم الاشاعرة سواء السابقين عليه أو اللاحقين له •

(١) الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة ص ٨ طبعة القاهرة نشرة

د: محمد يوسف موسى وآخر ١٣٦٩ هـ •

(٢) ن • م ص ٨ •

(٣) انظر مقممة (لمع الادلة) ص ٦٦ - ٦٧ •

وينقسم كتاب (اللمع) الى سبعة أبواب : الاول فى (العالم وحدوثه) والثانى فى (الله وصفاته) والثالث فى (ارادة الله وارادة العبد) والرابع فى (رؤية الله) والخامس فى (السرب والخلق) والسادس فى الرسالة والنبوة والمعجزة (والسابع فى (الامامة) •

وبمقارنة التصنيف الذى جاء فى كتيب (لمع الادلة) بما كان سائدا فى كتب الفرق (الخاصة) خاصة عند أصحابه من الاشاعرة ومنهم على سبيل المثال الباقلانى والبغدادى ، نلاحظ أن الجوينى سلك الى حد كبير نفس (الخط) الذى سلكه هؤلاء والذى سلكه كثيرون من بعده وان اختلف معهم فى هذا الكتاب حيث لم يذكر فصلا أو أصلا عن البعث والاخريات (١) • واذا تأملنا طريقة التناول فأنها لا تخرج عن ذكره هذه الموضوعات :

١ — الاستهلال بالحديث عن العنم وطرقه (نظرية المعرفة عنده) ثم تعريف ببعض المصطلحات كالجوهر والاعراض •

٢ — فى الاهيات : اثبات حدوث العالم وحاجته الى الصانع — والرد على المخالفين كالدهرية والثنوية والنقائلين بالطوائع من الفلاسفة — والرد على اليهود النصارى — صفات الله وأسمائه — جواز رؤية الله فى الآخرة — خلق الافعال — التعديل والتجوير — الصلاح والاصلاح •

(٤) انظر مثلا : البغدادى : أصول الدين ، الشهر ستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام الرازى : الاربعون فى أصول الدين ، الامدى : غاية المرام فى علم الكلام •

٣ — فى النبوات : اثبات النبوة — اثبات نبوة محمد ﷺ —
فى السمعيات •

٤ — فى الاجال والارزاق والاسعار •

٥ — فى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر •

٦ — فى الاخرويات : الثواب والعقاب فى الآخرة — الاسماء
والاحكام — التوبة والشفاعة •

٧ — فى الامامة : امامة المسلمين — الخلفاء الراشدون —
من يصلح للامامة •

أهم ملامح المذهب الأشعرى من خلال (لمع الأدلة) :

قبل الحديث عن أهم القضايا التى يثيرها الكتاب الذى بين
أيدينا (لمع الأدلة) والتى هى بدورها ملامح دالة على المذهب
الأشعرى ومؤكدة ذاتيته ، أود الإشارة الى تحديد (الأصول)
(الفروع) طالما أن هناك اختلافا قائما بين المتكلمين بصفة عامة،
وبين المعتزلة والاشاعرة بصفة خاصة • فالأصول (٥) عند المتكلمين
« هى معرفة الله تعالى بوحدهانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم
وبيئاتهم • وبالجمله كل مسألة يتعين فيها الحق بين المتخاصمين
فهى من الأصول » (٦) أى أن كل مسألة يكون (الحق) فيها واحدا

(٥) الأصل فى اللغة عبارة عما يفتقر اليه ولا يفتقر هو الى غيره ، وفى
الشرع عبارة عما ينبئ عليه غيره ولا يبينى هو على غيره ، والأصل ما
يثبت حكمه بنفسه ويبينى عليه غيره •

(انظر ، تعريفات الجرجاني ص ٢٢) •

(٦) الشهر ستانى : المال والنحل ج١ ص ٥٤ — ٥٥ •

فهى من الاصول • والدين ينقسم الى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد فهو أصولى ، ومن تكلم فى الطاعة — وهى الشريعة — كان فروعيا والاصول موضوع علم الكلام (علم أصول الدين) والفروع موضوع علم الفقه ، ولذلك أطلق الامام أبو حنيفة على علم الكلام — بوصفة علم الاصول — اسم (الفقه الاكبر) •

ويضع الشهر ستانى تعريفا آخر دقيقا بين الاصول والفروع فيقول : « كل ما هو معقول ويتوصل اليه بالنظر والاستدلال فهو من الاصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع » (٧) •

واختلف مع الدكتور على النشار فى اعتباره (المسلمين) مختلفين فى (الاصول) التى هى « التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل » (٨) •

فلا ينبغى الخلط بحال من الاحوال بين (المسلمين) الذين ارتضى لهم الله ورسوله « الاسلام دينا » ، و(فرق المسلمين) الذين تفرقوا شيعا وأحزابا والذين برأ الله رسوله منهم : « أن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » (الانعام — ١٥٩) وجدير بالذكر أن هناك كثيرا من (الفرق) التى تنتمى الى الاسلام (شكلا) أو اسما ولكنها بعيدة عنه (مضمونا) • ان الاصول الاسلامية الحقيقية هى التى رسمها القرآن دستورا واعتقد فيها

(٧) المرجع السابق •

(٨) د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ط • خامسة

الرسول والمسلمون ومن فارقتها فقد فارق الاسلام • يقون تعالى
« آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله » (البقرة — ٢٨٥) فى ضوء ذلك ينبغى أن
تفهم (الاصول) أو بناء على ذلك يمكن أن تبحث وتناقش •

وحدانية الله وكماله فى ذاته وصفاته :

ان مذهب الاشاعرة الذى يمثل عقيدة أهل السنة والجماعة
يرى « أن الله تعالى واحد فى ذاته لا قسيم له ، وواحد فى صفاته
الازلية لا نظير له ، وواحد فى أفعاله لا شريك له ، فلا قديم غير
ذاته ولا قسيم فى أفعاله ، ومحال وجود قديمين — وذلك هو
التوحيد » (١) •

ونلاحظ هنا ثمة تشابها فى (الموقف) بين كل من المعتزلة
والاشاعرة من حيث (الغاية) ولكن (الوسيلة) عند كل منهما تختلف •
فالاشاعرة يتفقون مع المعتزلة فى وحدة الذات ، وهم جميعا فى هذه
(الوحدة) يعارضون الثنوية والمسيحية من حيث (التعدد) • ولكن
هل الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة فى هذا الصدد يقف عند كونه
اختلافا فى (الوسيلة) • الحقيقة ان الخلاف بينهما مجرد اختلاف
فى الوسيلة ولكنه اختلاف (جذرى) بصدد الصفات (وهذه المسألة
لنا عود اليها) • ويدلل الاشاعرة على وجود الله تعالى ملتزمين فى ذلك
بالمنهج الكلامى الذى ينتقل من اثبات اتقان (المخلوق) الى البرهنة
على عظمة (الخالق أو الخلاق تعالى) •

ويذهب الاشاعرة الى أن الانسان اذا فكر فى خلقته : من أى
شئ ابتداء وكيف دار فى أطوار الخلق طورا بعد طور ، حتى وصل
الى كمال الخلقة • ولما عرف بقينا أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ،

ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعا قادرا عالما مريدا ، إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في أنفطرة ، وتبين آثار الأحكام والاعتقان في الخلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها ولا يمكن حجبها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالما قادرا مريدا ، دلت على العلم والقدرة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهدا وغائبا (٢) .

وهكذا نلاحظ أن الحديث عن العالم بوصفه (أكبر مخلوقات الله » أنتم أشد خلقا أم السماء بناها » (النازعات — ٢٧) سواء أكان هذا الحديث عن العالم قبل أو بعد الحديث عن الالهيات فهو في النهاية داخل في إطار البحث في الالهيات ، ودليل على كمال الله سبحانه في ذاته وصفاته وأفعاله . وهنا يتأكد لنا — كما سبق الحديث عند المعتزلة — أن بحث المتكلمين في (الطبيعيات) لم يكن لمجرد البحث ذاته ولكن لإثبات أن العالم مقدور لقادر هو الله تعالى ، ولإثبات أن العالم بما فيه ومن فيه أهم مظهر لدقة الخالق في الصنع « انا كل شيء خلقناه بقدر » (القمر — ٤٩) ولعنايته سبحانه بكل ما خلق .

وثمة مسألة أخرى ينبغي الإشارة إليها وهي أن إثبات الإشاعة — وغيرهم — كون العالم حادثا لهو دليل في الوقت ذاته على كونه تعالى قديما ولا قديم سواء « ليس له كفوا أحد » يقول الجويني : « صانع العالم : أزلي الوجود ، قديم الذات ، لا مفتتح لوجوده ،

(٢) الجويني لمح. الأدلة ص ٨٠ وما بعدها ، الأشعرى : المقالات ص ١٢٨ ، الأشعرى : للمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٣ ، الجويني : الشامل في أصول الدين ص ٢١٧ وما بعدها .

ولا مبتدأ لثبوته » ومن جهة أخرى : « صانع العالم : حى ، عالم بجميع المعلومات ، قادر على جميع المقدورات ... وصانع العالم : سميع وبصير ومتكلم .. والرب سبحانه وتعالى باق واجب الوجود (٣) . ونلاحظ فى العبارة الأخيرة (واجب الوجود) مدى التأثير بالفلسفة خاصة بالفارابى وابن سينا . وإذا كان الاشاعرة يثبتون لله تعالى الكمال فى ذاته وصفاته ، فهم يختلفون فى تصور (الصفات) عن المعتزلة اختلافا بينا . فإذا كان المعتزلة — فى اضرار رفض التعدد أو غير ذلك — قد جعلوا الذات والصفات (حقيقيا واحدة) فليس ثمة ذات وصفات بل الصفات عين الذات ، فان الاشاعرة لا يفهمون من كونه تعالى عالما الا أنه ذو علم ، ولا كونه قادرا الا أنه ذو قدرة ولا حى الا كونه ذو حياة وهذا فى بقية الصفات .

وفى الجدل المثار حول قضية (الذات والصفات) يقول الاشاعرة للمعتزلة : « انكم وافقتمونا اذ قام الدليل على كونه عالما قادرا » والمعتزلة كما نعلم لا تختلف فى كونه عالما قادرا ولكنها تقول — كما سبقت الإشارة — انه عالم وعلمه هو ذاته ، قادر وقدرته هى ذاته وهكذا (٤) ويذكر الاشاعرة أن المسألة لا تخلو « اما أن يكون المفهومان من الصفتين واحدا أو زائدا ، فان كان واحدا ، فيجب أن يعلم بقادرريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقا ، علم

(٣) الجوينى : لمع الاثلة ص ٨٢ — ٨٥ .

(٤) حاول المعتزلة نتيجة الانتقادات الشديدة من الاشاعرة تبرير ذلك ومن ثم كان هناك أكثر من تبرير له مهمل العلاف — النظام — معمر بن عباد — أبو هاشم الجبائى وكلها رؤى مختلفة لموقف معتزلى واحد يتبنى أن للصفة ولذت شىء واحد .

كونه عالما قادرا ، وليس الامر كذلك ، فعرف أن الاعتبارين مختلفان « (٢) •

وهكذا فانه مقابل ما يؤدي اليه سياق المذهب المعتزلى من نفى للصفات وجعلها والذات شيئا واحدا ، فان الاشاعرة يثبتون الصفات ، اذ لابد من أن نقرر للعالم علما وللقادر قدرة •• وهذا ما يثبته العقل السليم لا السمع فقط الذى أثبت نه العلم والقدرة ولا ارادة ••• الخ •

واذا لم يكن هناك معنى للعالم حقيقة الا أنه ذو علم ، فانه بذلك العلم يحصل الاحكام والاتقان ، واذا لم يكن من معنى للقادر الا أن له قدرة فهذه القدرة يحصل الوقوع والحدوث ، واذا كان المرید ذا ارادة فانه بهذه الارادة يحصل التخصيص بوقت دون وقت وقدر دون قدر وشكل دون شكل • وهذه الصفات كلها لن يتصور أن يوصف بها الذات الا وأن يكون الذات حيا بحياة •

وهكذا فان الاشاعرة ينتهون بصد صفات الذات انى أنه تعالى حى بحياة ، قادر بقدرة ، عالم بعلم ، مرید بأرادة ، متكلم بكلام ، سمیع بسمع ، بصیر ببصره وهذه صفات أزلية قائمة بذات الله تعالى لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره (*) •

أو كما يوضح الاسفرائين ذلك قائلا : « لا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال : انها هي هو أو غيره ، ولا هي غيره ، ولا أنها موافقة أو مخالفة ، ولا أنها تباينه أو تلازمه ، أو تتصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولا تشبهه ، ولكن يجب

أن يقال : انها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لان القول بانها هي هو سيؤدي الى انكار الصفة وتعطيلها ، أى انكار لوصفه بها ، والقول بانها غيره سيؤدي الى وجود غيرين ... ويحوز وجود الغير مع عدم الآخر ، فصفات الله اذن : لاهى هو ولا هي غيره » (٦) •

وبالنسبة لموقف الاشاعرة من مسألة (كلام الله) فهو « أن كلامه قديم أزلى لا مبتدأ لوجوده » (٧) • وذلك خلافاً لموقف المعتزلة والنجارية والزيدية والامامية والخوارج الذين ذهبوا الى أن كلام الله تعالى حادث أو مخلوق على اختلاف بينهم في الدوافع • وإذا كان ثمة تفرقة أشعرية بين الكلام اللفظي الحادث والكلام النفسى (الذى هو الكلام فى الحقيقة) القديم ، فان الاشاعرة يقررون فى النهاية أن (الكلام) قديم • ويستشهد الاشاعرة فى كون الكلام النفسى هو الكلام حقيقة ومن ثم فهو قديم بقول الشاعر الاخطل :

ان الكلام لفي القواد وانما جعل اللسان على القواد دليلا

وهكذا فان الالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء دلالات على الكلام الازلى • والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلى ، اذ الفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر محدث والمذكور قديم • كذلك (الكلام) صفة لله قائمة به قديمة ، أما العبارة سواء أكانت فى المصاحف مسطورة أم

(٥) الاشعرى : المقالات ج١ ص ١٢٨ - ١٢٩ •

(٦) الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ١٠٠ - ١٠١ •

(٧) الجوينى : لمح الأدلة ص ٨٩ وما بعدها ، وانظر الاشعرى : الابانة ص ٣١ وكذلك الشهر ستانى : نهاية الاقدام ص ١٩٠ وما بعدها •

فى الاذان مسموعة فهى من الانسان (المحدث) ومن ثم فهى محدثة • ويدلك الاشاعرة بأكثر من دليل سمعى على كون (الكلام) قديما ، من ذلك قوله تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » (الكهف — ١٠٩) •

أما بالنسبة لامكان رؤية الله يوم القيامة فيقول الجوينى : « ان مذهب أهل الحق أن البارئ تعالى : مرئى ويجوز أن يراه الرءون بالابصار وذلك خلافا لموقف المعتزلة (٨) • ودليل الاشاعرة انعكلى الذى يدللون به على كون الرؤية جائزة هو أن كل موجود يصح أن يرى ، والرب سبحانه وتعالى موجود ومن ثم يجوز أن يرى (٩) لكن مستند الاشاعرة السمعى الذى يجعل المسألة (واجبة) طالما أخبر الحق سبحانه بذلك فى قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (القيامة ٢٢ — ٢٣) •

كمال الله فى أفعاله :

عرضنا أن المعتزلة تتصور (الافعال الالهية) خاصة فيما يتعلق بالانسان (محور التكليف وحامل الرسالة عندهم) لا يمكن أن تكون الا (عدلا) • وفسر المعتزلة على ضوء تصورهم لعدل الله فى أفعاله تجاه العباد كل نظرياتهم المتعلقة (بأصل العدل) عندهم • ولكن الاشاعرة (ممثلى أهل السنة والجماعة) يرون أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون ظالما لانه هو الفاعل فى الحقيقة فى نهاية الامر وهو المالك على الحقيقة • « ان الله عدل فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى ملكه ،

(٨) الجوينى : لمح الأدلة ص ١٠١ وما بعدها •

(٩) ن.م ص ١٠١ — ١٠٢ ، الاشعرى : الإبانة ص ١٣ •

يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فبالعدل وضع الشيء موضعه ، وهو
التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ،
فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف « (١) •

وفى اطار تنزية الاشاعرة لله تعالى فى (أفعاله) يقفون موقفًا
معارضًا للمعتزلة بصدد مسألتين ، الاولى هى قول المعتزلة أن
(العقل) هو مناط التكليف كما أنه الاساس (الاوحد) الذى يحكم
به على حسن الافعال وقبحها • ومن ثم فان الحسن والقبح عند
المعتزلة (عقليان) بمعنى أن العقل هو الذى يكشف عن جوانب
(القبح) فى الشيء وعليه يحكم بأن هذا الشيء (قبيح) وكذلك
فى الحسن • أما موقف الاشاعرة من هذه المسألة فليس العقل هناك
هو معيار حسن الافعال وقبحها ولكنه (الشرع) فما أمر به الله
سبحانه فهو (حسن) وما نهى عنه الله تعالى فهو قبيح • فكان
الحسن والقبح عند الاشاعرة اذن (شرعيان) •

وثمة مسألة فى هذا الصدد يهاجم الاشاعرة فيها المعتزلة
وهى قول المعتزلة بوجوب فعل (الاصلاح) على الله تعالى • فان
الاشاعرة يذهبون الى أنه « لا يجب على الله شيء ، وما أنعم به فهو
فضل منه ، وما عاقب به فهو عدل منه ، ويجب على العبد ما يوجبه
الله تعالى عليه » (٢) • فكان الاشاعرة اذن لا ينكرون (لطف الله)
بالعباد ، ولكن الذى يرفضونه فى هذا الصدد هو أن يكون هذا
اللطف أو (صلاح) العباد حقًا وواجبًا عليه سبحانه •

(١) الشهر ستانى : اللال والنحل ج١ ص ٥٦ •

(٢) الجوينى : لمع الاطلة ص ١٠٨ ، والغزالي : احياء علوم الدين ج١

ص ٨١ - ٨٢ (قواعد العقائد) •

وتنقود هذه المسألة بدورها الى قضية أخرى تتسق وهذا الموقف الاشعري وتختلف بدورها عما ذهب اليه المعتزلة من (استحالة التكليف بما لا يطاق) بناء على المفهوم والتصور المعتزلى للعدل : ويأتى الموقف الاشعري هنا منسجما مع تصور الاشاعرة للعدل الانهى الذى يتضمن طلاقة القدرة وحرية المشيئة والتصرف فى (الملك) • فكل ما يفعله الله بعباده حتى لو عذبهم أو أصابهم بالأمراض وغير ذلك ، لا يعد ذلك منه سبحانه ظلما ولا قبحا هو العدل ذاته • وكذلك فى كل ما يمكن أن يكلف الله به عباده فوق ما يطيقون « لايسأل عما يفعل » (الانبياء — ٢٣) •

الانسان — وما يفعل — من مخلوقات الله :

يتأدى بنا سياق المذهب الاشعري فى فهم انعدل بأنه (حق التصرف فى الملكوت) الى موقفهم من القضية النسهريرة وهى : أفعال العباد ومدى الحرية أو الجبر فيها • يقول الجوينى « لقد أجمع سلف الامة وخلفها على كلمة لا يجحدوها معتر الى الاسلام وهى قولهم : (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) » (١) وهذا يوضح لنا أن (مدخل) الاشاعرة فى تناول قضية (أفعال العباد) جاء مختلفا عن مدخل المعتزلة اليها • فلقد تناولوا المعتزلة من زاوية التكليف والجزاء بينما تناولوا الاشاعرة من زاوية المشيئة والارادة • ولكن اختلاف (المدخل) بينها لا يؤدى فيما نرى الى هذا الاختلاف الذى يكاد أن يكون جذريا • ويستدل الاشاعرة بصفة عامة على عموم قدرته تعالى وارادته سبحانه لكل ما فى العالم خيرا كان أم شرا بآيات قرآنية تصور ارادته المطلقة فضلا عن أدلة عقلية بين الحين

(١) لمع الادلة ص ٩٩ •

والآخر توضح مقصدهم ، وان كانت هذه الاخيرة نتيجة لا لزامات
المعتزلة لهم •

ويعترض الاشاعرة ابتداء على ذهاب المعتزلة الى أن الارادة
(الالهية) حادثة لانها متعلقة بالملحوظات الحادثة • فيقول الاشاعرة
معترضين : « نقولون بعلم قديم لم يزل ولا تقولون بمثل ذلك في
الارادة » (٢) • ويؤكد الاشاعرة أن الحوادث كلها تقع مرادة لله
تعالى ، نفعها وضرها ، وخيرها وسرها • واذا تم التدليل على أن الرب
سبحانه وتعالى — خالق لجميع الحوادث ، فيترتب على ذلك أنه
مريد لما خلق ، قاصد الى ابداع ما اخترع • ولقد قضت العقول
بان قصور الارادة وعدم نفاذ المشيئة من اصدق الامرات الدالة
على سمات النقص والاتصاف بالعجز والقصور • واذا كان من ترشح
للملك من البشر وكان غير نافذ المراد في أهل مملكته غير جدير
بالتبجيل والمهابة ، فما بال ملك الملوك ورب الارباب (٣) •

ويذكر الاشاعرة أنه اذا وقع في سلطان الله ما لا يريده لكان
ذلك خلافا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ
يكن • واذا وقع مراد ابليس وهو الكفر وقد شاء ابليس ونم يرده
الله لكان معنى ذلك أن ابليس أنقذ ارادة من الله • واذا كان الله لا يغيب
عن علمه شيء ولا يجوز ذلك عليه ، فكذلك لا يشذ عن ارادته شيء
فهو سبحانه أولى بصفة الالوهية والاقتدار • واذا فعل العباد ما لا
يرضاه الله لكانوا بذلك قد أكرهوه تعالى ، وهذه صفة القهر تعالى

(٢) الشهر ستاني : نهاية الاقدام ص ٢٤٥ •

(٢) الشهر ستاني : نهاية الاقدام ص ٢٤٥ •

(٣) لمح الاطلة ص ٩٧ - ٩٨ ، الاشعري : لللمع وما بعدها ، الابانة ص ٤٤
وما بعدها •

الله عن ذلك • وإذا كان الله فعالاً لما يريد ووقع في ملكه مالا يريد
لكان ذلك عن سهو وغفلة وهذا مجال في حق الله تعالى إذا لا يتفق
ذلك وصفة العلم التي يتصف بها الباري • ويتأدى الاشاعة من ذلك
الى أن « الرب سبحانه متفرد بخلق المخلوقات ، فلا خالق سواه ،
ولا مبدع غيره ، وكل حادث فثالله تعالى محدثه » (١) ، ودليل ذلك
قوله تعالى : « فمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » (النحل —
١٧) ، وقوله تعالى : « قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار »
(الرعد — ١٦) • والدليل — من حيث العقل — على أن الله تعالى
منفرد بالايجاد والاختراع أن الافعال دالة على علم فاعلها • والافعال
الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها ، ولو كانوا خالقين
لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها (٢) •

ويذهب الاشاعة الى أن الانسان يجد في نفسه تفرقة ضرورية
بين حركات الحمى والارتعاش وبين حركات المشى والاختيار • وهذه
التفرقة راجعة الى أن الحركات الاضطرارية تقع من العبد وهو
عاجز عن ردها ، أما الحركات الاختيارية الارادية فتقع مقدوراً عليها
بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر • فالافعال
الاختيارية التي يقدر عليها الانسان مسبوقة بإرادة العبد حدوثها
واختيارها • وبهذه القدرة الحادثة يكتسب الانسان أفعاله • ولذا
يقرر الاشاعة أن (المكتسب) هو المقدور بالقدرة الحادثة ، وهذه
القدرة لا تخلق والا كانت قادرة على خلق الجواهر والاعراض وكل
حدوثه ، ولكنها تعجز عن ذلك • أما وجه تأثير هذه القدرة فهو

(٤) لمع الاطلة ص ١٠٦ •

(٥) ن م ص ١٠٧ •

أن العبد اذا أراد الفعل وتجرد له أى لم يشغل نفسه بغيره ،خلق الله له فى هذه اللحظة قدرة على هذا الفعل تكتسب ولا تخلقه .
فيكون (الفعل) خلقا وابداعا واحداثا من الله ، وكسبا من انعبد
بقدرته التى خلقها الله له لوقت الفعل . ومن ثم فان القدرة عند
الاشاعة تقتزن بالفعل ولا تسبقه كما هو الحال عند المعتزلة .

ويؤكد الاشاعة أن (الكسب) معناه « أن الشيء وقع من
المكتسب له بقدرة محدثة » (٦) . وهكذا فان (الكسب) نفسه فى
مذهب الاشاعة انما هو ملكة خلقها الله تعالى فى الانسان يستطيع
من خلالها أن (يتعلق) بالفعل المراد . ومعنى ذلك أن الاشاعة
ينفون أن يكون الانسان خالقا لكسبه ، فها هوذا الامام المؤسس
نفسه أبو الحسن الاشعري يقول : « لم أقل ان كسبى خلق لى
فيلزمنى أن أكون له خالقا ، وانما قلت خلق لغيرى (هو الله تعالى)
فكيف يلزمنى اذا كان خلة 'غيرى أن أكون له خالقا » . انه يخلق
الحركة ولا يكون متحركا لانه خلقها حركة لغيره ، فكذلك كسبنا
خلق لغيرنا . وليس أدل (عقلا) — عند الاشاعة — من أن الافعال
مخلوقة لله وأنه سبحانه الفاعل الحقيقى لها أو بالاحرى أن الله
خالق أكساب العباد من أنه لو كان الانسان هو الفاعل حقا لأفعاله
لاتت على نحو ما يشتهي ويقصد ، يريد الكافر أن يكون كفره حسنا
صوابا ويريد المؤمن ألا يكون فى ايمانه متعب أو منغص ، وليس
الامر كذلك : « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا
يفتتون » (العنكبوت — ٢) أما مستند الاشاعة السمعى فى اثبات
(الكسب) فقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » (الصفات
— ٩٦) .

(٦) انظر الاشعري : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ص ٧٦ — ٧٨ .

تقويم ونقد :

بعد أن عرضت لاهم ملامح الفكر الأشعري حول أهم القضايا التي يشاركون فيها غيرهم أو يخالفون فيها غيرهم ، يمكن أن ننتهي الى الملاحظات التالية تقويما ونقدا :

١ يمكن القول بأن مصطلح (أهل السنة والجماعة) يتخذ — من حيث الشكل — معنيين ، معنى عاما وآخر خاصا • أما المعنى العام فذلك يشير الى جمهور المسلمين ويطلق مقابل مصطلح (الشيعة) • وفى هذا الإطار ينضوى معظم المتكلمين خاصة المعزلة والأشاعرة • أما المعنى (الخاص) وهو الذى يربط بتسمية فنية كلامية ، فذلك هو (الفضل) أو الميزة التى تحاول كل فرقة كلامية أن تستأثر به دون سواها • فكل مذهب (يحاول) أن يكون (الألفق) بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ • وإذا قمنا بتطبيق عدة معايير (موضوعية) من بينها :

(أ) الالتزام بقواعد الدين وعدم الاصطدام بها •

(ب) عدم الافراط فى التأويل (المتعسف) أحيانا من أجل فرض رأى أو فكرة ، وغير ذلك من معايير لوجدنا أن المذهب الأشعري هو أحق المذاهب الكلامية فى تمثيل (أهل السنة والجماعة) وأن يكون بحق هو مذهب الخلف أهل السنة والجماعة •

٢ — يضاف الى ما سبق أن ذكرنا (بعد الانتشار والاستمرار) فليس بين فرق المتكلمين ومذاهبهم من كتب له سرعة الانتشار وعناصر الاستمرار وأن يستمر على نقائه وأصالته الا مذهب الأشاعرة ، وتفسير ذلك عندى راجع الى الاسباب التالية :

(أ) أن هناك سمة هامة يتميز بها المذهب الأشعرى عما سواه، سواء عند الإمام المؤسس أبى الحسن الأشعرى أو عند معظم أصحابه الذين جاءوا من بعده ، ألا وهى التوسط والاعتدال (وذلك ضمن لهم (وجود اثباتا) بين تيارات تطرفت واندثرت أو تطرفت واستمرت الى حد ما وتبدلت مبادئها ومعالمها • وهذه (الوسطية) ليست مجرد ايثار السلامة والبعد عن الاستقطابات بقدر ما هى وسطية فى المنهج والمذهب المستمدين من وسطية الاسلام نفسه « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » (البقرة — ١٤٣) •

(ب) تقييضى الله تعالى لهذا المذهب عددا كبيرا من (الرجال) من ذوى الدين والعلم وسعة الاحاطة بكل ثقافات السابقين والمعاصرين • فكان بفضل هؤلاء جميعا أن أخذ المذهب دفعات مستمرة مكنته من الانتشار الاصيل والاستمرار القوى • وكان كل واحد من اعلام المذهب الأشعرى بمثابة المنارة التى بهتدى بها اللاحقون ونذكر على سبيل المثال : الأشعرى — الباقلانى — الجوينى — الغزالى — ابن توملت — الشهر ستانى — الامدى — الرازى — الايجى ، وغير هؤلاء •

(ج) اكتساب المذهب الأشعرى (انتماء) عددا من (قادة) ومؤثرات الانتشار الدينى والروحى فى زمانهم ، ومن بين هؤلاء الإمام الشافعى وبقية الشافعية الذين كانوا أول الفقهاء تقبلا للراء الكلامية بصيغتها الأشعرية حيث كان أبو الحسن الأشعرى نفسه شافعىا ولا اتصال وثيق فى (المنهج) بين (المذهب) الشافعى فى الفقه ، والمذهب (الأشعرى) فى الكلام • كما انتشر المذهب بين المالكية منذ الباقلانى (ح ٤٠٣ هـ) فى المشرق وابن تومرت (ت ٥٣٤ هـ) فى المغرب ،

الذى أحل الاشعرية محل الظاهرية ، وأصبحت (الاشعرية المالكية)
مذهباً شيعه رسمى فى المغرب الاسلامى منذ قيام دولة الموحدين التى
كان مؤسسها عبد المؤمن بن على تلميذاً لمحمد بن تومرت •

كذلك ضم المذهب الاشعرى اليه بعض كبار الصوفية فضلاً
عن الغزالى (الاشعرى المتصوف) مثل أبو على الدقاق ، وأبو نعيم
الإصفهانى ، وأبو القاسم القشيرى •

٤ — المنهج الذى التزم به الاشاعرة — على تفاوت بينهم —
هو المنهج النقلى العقلى ، وهم بهذا يختلفون عن المعتزلة ليس
بصدد (المذهب) فحسب بل بصدد (المنهج) أيضاً • فأساس
البرهان عند الاشاعرة هو (النقل) : « ومن أصدق من الله قيلاً »
النساء — ١٢٢) • ثم يأتى بعد ذلك دور (العقل) لمن جحد أو
أنكر أو كابر • ومن ثم فإن الأدلة العقلية عند الاشاعرة لم تكن
مقصودة لذاتها حيث أن (السمع) كاف ، ولكنها فقط لمجرد ذكر
(قرينة) من العقل •

٥ — تأتى الاشعرية — أيضاً — أكثر المذاهب الكلامية تعبيراً
عن موقف أهل السنة والجماعة فى صورته الفكرية بسبب أقرارهم
بما أجمعت عليه الأمة ولم يصطدموا ببعض العقائد الدينية ومن ثم
لم يصدموها العامة كما فعل المعتزلة • فضلاً عن التقاء الاشاعرة
كثيراً مع أهل السلف من حيث المذهب ، خاصة عند أبى الحسن
الاشعرى كما هو واضح من خلال كتابه (الابانة) •

٦ — اذا كان الموقف الاشعرى بصدد مسألة (الذات
والصفات) جاء أكثر توفيقاً من الموقف المعتزلى ، حيث (علقوا)
المسألة حيث ينبغى (التعليق) وبناء عليه جاء موقفهم بأن الصفات

ليست هي الذات ولا هي غير الذات وانما هي معان قائمة بالذات لا يقال هي هو ولا هي غيره أقول انهم اذا كانوا قد وفقوا في ذلك فانهم أخفقوا في حل مسألة (أفعال العباد) واضطربت مواقفهم في هذا الصدد * وانما ينصب اعتراضى على (طريقة) الحل الاشعرى لهذه القضية ، حيث تأرجحت آراؤهم بين القول بالجبر والقول بالاختيار ، وان كان موقفهم الحقيقى هو القول بالجبر * فلم تكن لنظرية الكسب في (قوة) عناصر المذهب الاخرى * وكان يمكن أن يكونوا في غنى عن كل هذه الالزمات والاعتراضات التى وجهها اليهم خصومهم لو أنهم منذ البداية (أعلنوا) عقيدة الجبر * واعتقد أن أبا حامد الغزالى — لنزعتة الصوفية — كان أكثر وضوحا وتجاوز حد التلميح الى التصريح بالجبر * ومن جهة أخرى فان الآية القرآنية التى استند اليها أبو الحسن وأصحابه في أن الله (خالق أفعال العباد) « والله خلقكم وما تعملون » (الصفات — ٩٦) لا تخدم — بحكم سياقها القرآنى — وجهة نظرهم * وكان أخرى بأبى الحسن وأصحابه أن يستشهدوا بآيات فيها لفظ (الكسب) ولكنهم لم يفعلوا ، لان آيات (الكسب) في القرآن الكريم تؤكد نسبة الفعل الى الانسان ومن ثم مسئوليته عنه ومحاسبته عليه مثل قوله تعالى : « كل امرئ بما كسب رهن » (الطور — ٢١) *

٧ — يتميز المذهب الاشعرى وينفرد عن المذاهب الاخرى بكونه يضم أعلاما مرموقين في التأريخ للفرق وعرض آرائها * وإذا دل ذلك على شىء فانما يدل على سعة علم ، معرفة واسعة بآراء الفرق والمذهب سواء كانت اسلامية أو غير اسلامية ، كما يدل على استيعاب تام بأخبار الفرق التى سادت أو التى بادت ، وحسن عرضها تحليلا ونقدا * وهذا هو موضوع الجزء الثانى من هذه الدراسة *

الجزء الثاني

الكتب العامة

أولا

مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين
لشيخ أهل السنة والجماعة الامام
أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري

الاشعري ، من نشأته الى كونه مؤسس مذهب :

اعترف مقدما بأن أبا الحسن الاشعري يحتاج في بيان ظروف نشأته وتكوينه الديني والعقلي الى دراسة مستقلة • ولكنني سأذكر — في عجالة — أهم ملامح حياة الرجل منذ نشأته الى أن صار اماما لاهل السنة والجماعة فيما نسب اليه وسمى من بعده بالاشعرية • هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر ، يرقى في جذور نسة الى الامام أبي موسى الاشعري • ولد بالبصرة عام ٢٦٠هـ (١٨٦٠) وكان أبوه من أهل السنة والجماعة • ويعد كتاب ابن عساكر (تبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري) أهم المصادر في الترجمة لابي الحسن الاشعري ولكنه — فيما يذكر الدكتور حمودة غرابة — ملئ بالبشارات والرؤى والاشعار مما يجعله بعيد الصلة بالمنهج العلمي (٢) • وهكذا فان كتب المناقب اذا ذكرت الحقائق تسجل الا أنها لا تخلو من هوى أصحاب المناقب المتتبعين للفضائل ، المتردين في المزايا والمكارم (٣) • ولقد نشأ الاشعري على مذهب الاعتزال اذ تتلمذ على أبي علي الجبائي وظل معتزليا حتى سن الأربعين • أما عن تحوله (الجذري) عن مذهب الاعتزال ، وترغم خصومة فكرية عنيفة مع أقطاب المعتزلة ، فذلك مما ذكر فيه أسباب كثيرة أشهرها (رؤيا) النبي ﷺ في المنام يأمره بترك ما هو عليه ونصره سنته (٤) • ومن بين الاسباب الشهيرة أيضا في (التحول) ما يذكره

-
- (١) تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج٢ ص ٢٤٥ ، ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ٣٤ •
(٢) • غرابة : مقدمة كتاب اللمع للاشعري ص ٤ •
(٣) أمين الخولي : مالك بن أنس ص ١٠ •
(٤) انظر ابن عساكر : تبين كذب ، المفتري ص ٣٨ ، السبكي : طبقات الشافعية ج٢ ص ٢٤٥ •

الشهر ستانى من أنه « جرى بين أبى الحسن الأشعرى وأسفاده الجبائى مناظرة فى مسألة الصلاح والاصلاح فتخاصما وانحاز الأشعرى الى طائفة الصفاتية فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية الى الاشعرية » (٥) .

كذلك درس أبو الحسن الفقه على أحد أئمة الفقه الشافعى ببغداد هو أبو إسحق المرورى (ت ٣٤٠ هـ) وبناء على ذلك يدرجه الشافعية فى (طبقاتهم) وكان أبو الحسن واسع الافق دقيق النظر كثير التصانيف — التى فقد أغلبها — وتصانيفه فيما يذكر ابن عساکر « مستحسنه ، مهذبة ، وتواليه وعباراته مستجادة ومستصوبة » (٦) .

وتصل مجموعة مؤلفات أبى الحسن الأشعرى الى حوالى ثمانية وتسعين كتابا (٧) . أما أهم كتبه المنشورة فهى :

٢ — الابانة عن أصول الديانة : نشر بجيدر أباد الدكن عام ١٣٣١ هـ ثم بالقاهرة ١٣٤٨ هـ .

٣ — اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع : نشره الاب ريتشارد مكارثى اليسوعى ببيروت ١٩٥٣ ثم حمودة غرابة ١٩٥٥ بالقاهرة .

(٥) الشهر ستانى : اللال والنحل ص ١١٨ — ١١٩ .

(٦) ابن عساکر : ص ٩١ .

(٧) انظر ن م ص ١٢٨ وما بعدها .

- ٣ — استحسان الخوض فى علم الكلام : نشر بجيدر آباد
باليهند ١٣٢٣هـ ثم نشر مكارثى مع كتاب اللمع ببירות ١٩٥٣ •
- ٤ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، وهو سنعرض له
تحليلا ونقدا •

(مقالات الاسلاميين) ، تحليل نقدى :

١ — الكتاب من حيث الشكل :

هو أحد الكتب الهامة التى تؤرخ للفرق والمذاهب الاسلامية
ويعد أقدم ما وصل اليها من هذه الكتب (المؤرخة) • ولما كان كتاب
المقالات (سابقا) فان معظم كتب الفرق الاخرى انما أخذت عنه
وسلكت منهجه الى حد كبير ، ساعد على ذلك — كما سنرى أن معظم
مؤرخى الفرق من الاشاعرة وتلك ظاهرة كما سبق أن أوضحت لها
دلالتها ومغزاها • وجدير بالذكر أن كتب (التاريخ) بصفة عامة
بوصفها تتناول أحداثا ما ضية لى من الاهمية والخطورة بمكان ،
من حيث مدى التثبت من وقوع الحدث والالتزام بالصدق فى سرد
الحدث وتفاصيله وغير ذلك من العناصر التى تجعل من الواقعة
التاريخية (ظاهرة فريدة) من الصعوبة بمكان استحضارها (كما
كانت) دون أن تخلو من ذاتية (المؤرخ) (١) • هذا اذا كانت الواقعة
حدثا سياسيا أو عسكريا أو اجتماعيا أو ما شابه ذلك ، فما بالك
لو كانت الواقعة (فكريا) وما بالك أكثر لو كان هذا الفكر فكريا
(دينيا) ؟ أية صعوبة تلك التى تكثف تقويم مثل تلك المحاولات ؟
وأى معيار (موضوعى) ذلك الذى يحكم من خلاله وفى اطره ؟

(١) انظر ولسن : المدخل الى فلسفة التاريخ ص ٢٤ وما بعدها ترجمة

د • أحمد حمدى محمود •

تلك المشكلة تبادلنا ونحن بصدد كتاب (المقالات) للاشعري حيث يصدمننا رأى غريب يشكك فى صحة نسبة الكتاب الى أبى الحسن الاشعري ، وتزداد الغرابة اذا عرفنا أن هذا الرأى صادر عن باحث متحقق وأستاذ له قدره فى مجال الفلسفة الاسلامية وأشعري النزعة وهو الدكتور على سامى النشار (*) معتمدا فى ذلك على وجهة نظر المحقق الأستاذ محمد زاهد الكوثري (٢) . يذكر الدكتور النشار — وتابعه فى ذلك بعض الباحثين — أن هناك شكاً كبيراً فى نسبة هذا الكتاب الى الاشعري ، مستندا فى ذلك على أن السمة الغالبة على كتب الاشعري هى كثرة الردود على الخصوم والمخالفين له فيما يعتقد . حتى أن كتابه فى تفسير القرآن أسماه (تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الافك والبهتان) . ثم ان منهجه فى (الابانة) و (اللمع) مخالف لمنهج (المقالات) حيث أنه فى الكتابين الاولين جدلى بينما هو وضعى فى المقالات . « وهذا ما يدعو الى الشك فى أن النسخة المطبوعة التى بين أيدينا هى الكتاب الاصلى للاشعري — اذ يحتمل أن يكون

(*) هو أحد أعلام الباحثين فى الفكر الاسلامى ، قدم العديد من الدراسات الجادة فى هذا الصدد أشهرها موسوعة الثلاثية (نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام) . وكان التلميذ المبائر والنجيب للشيخ مصطفى عبد الرازق مؤسس تدريس الفلسفة الاسلامية بصورتها الراهنة فى الجامعات المصرية . وتعلم على يديه نفر كثير من أساتذة الفلسفة الاسلامية فى المشرق والمغرب العربيين . وكارلى شرف التلمذة على يديه .

(٢) انظر مقدمة كتاب ابن عساكر : تبیین كذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري .

أحد تلاميذه جرد النسخة التي بين أيدينا من أصل الكتاب ، أوقام بهذا العمل أحد الحشوين من متأخري الحنابلة • ومن الغريب أن ريتير Rirter ناشر هذا الكتاب العظيم لم يتعرض لهذه النقطة إطلاقاً « (٣) • واختلف مع ما ذهب اليه الدكتور النشار وأبدأ بنهاية عبارته حيث يصف الكتاب بأنه (العظيم) ، فكيف يكون عظيماً وهو منحول ؟ وإذا كان الوصف له بأنه عظيم نسبة إلى مؤلفه الامام أبى الحسن الأشعري ، فكيف يكون ذلك ؟ ! • والحقيقة اننى أرى صحة نسبة الكتاب إلى أبى الحسن • ذلك من حيث (استبطن) الكتاب لغة وعبرة وسياقاً — كما سنرى بصدد موضوعات الكتاب ومضاهاة ذلك بما جاء فى كتبه الأخرى نرى أن ثمة تشابهاً يقطع بأن الكتاب (أصيل) وليس مشوهاً أو مفسوساً • ومن جهة أخرى إذا كان التشكيك فى نسبة الكتاب إلى الأشعري كونه جاء (عارضاً) آراء الفرق ومذاهبها دون تدخل بالنقد والهجوم على غير عادة الأشعري فتلك قرينة ضعيفة ومردود عليها :

١ — هناك الحكمة المأثورة القائلة : « لكل مقام مقال » التى تؤكد ان ليس من (البلاغة أو الحكمة) أن يكون القول (واحداً) والمقامات (مختلفة) • ومن ثم فإن الأشعري إذا كان أسلوبه الجدل و (العنيف) أحياناً للرد على مذاهب الخصوم ، إلا أن ذلك لا ينهض دليلاً على (ضرورة) أن يكون هو (عين الأسلوب) فى كل الكتب مهما اختلف المقصد منها والدافع وراء كتابتها •

٢ — باستقراء كتابات أى مفكر أو فيلسوف يمكن ملاحظة أن (مساره) فى الكتابة — فى معظم الأحوال — لا يسير فى خط

(٣) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١ ص ٧٤٤ •

(مستقيم) أو منتظم ، بل يسلك طريقا متعرجا • فكلم من مفكر قديما أو حديثا (بدأ) مسيرته الفكرية متأثرا بنظرية أو اتجاه ثم (اكتشف) بعد ذلك خطأ هذه النظرية أو الاتجاه فعدل عن ذلك بما يستتبع (تعديلا واختلافا) فى الكتابة) المعبرة عن كل مرحلة • ولا نريد أن نذهب بعيدا ، فهذا الاشعرى نفسه هل ينتظر أن تكون (طريقته) فى الكتابة عن المعتزلة وهو معتزلى هى نفس طريقته فى الكتابة عنهم بعد (التحول) ؟ وربما يفسر لنا ذلك سر الاختلاف بين (اللمع) و (الابانة) . بينما المؤلف واحد • انه لا يمكن بحال من الاحوال أنكار أحد هذه الابعاد التالية فى أسلوب وطريقة الكتابة الهدف من الكتابة — التأثير الفكرى سلبا أو ايجابا — زمان الكتابة — التجربة الشخصية والمزاجية •

٣ — اعتقد أن القول بأن منهج الاشعرى فى كتاب المقالات (استعراض تحليلى) مسألة تحسب له ولا تحسب عليه • ففهم سمه لكتاب المقالات — كما سنوضح — هى كونه (موضوعيا) فى تناوله وعرضه لمذاهب الفرق الاخرى مهما كان موقف الخصومة منها • وهو فى ذلك لا يدانيه كتاب آخر فى الفرق عند كل الاشاعره الذين جاعوا من بعده حيث أفقدهم (مع •• أو •• ضد) كثيرا من حياد البحث ونزاهة الباحث •

بناء على ما سبق لا يمكن الشك فى كون كتاب المقالات منتسبا الى الامام الاشعرى ، يؤكد ذلك ما ذهب اليه محقق الكتاب الاستاد محمد محبى الدين عبد الحميد حيث يقول : « ولا ريب عندنا فى أن

كتاب (مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين) الذى تقدمه للباحثين اليوم ، أحد تصانيف امام أهل السنة والجماعة أبى الحسن على ابن اسماعيل الاشعرى • وهو أحد ثلاثة كتب له فى موضوع المقالات ، وثانيهما : كتاب (مقالات غير الاسلاميين) الذى ذكره ابن تيمية ، وثالثهما كتاب (جمل المقالات) بين فيه مقالات ويورد الأستاذ محبى الدين عبد الحميد نقلا عن ابن عساكر نصا لأبى الحسن الاشعرى جاء فيه : « وألفنا كتابا فى مقالات المسلمين ، يستوعب اختلافهم ومقالاتهم ، وألفنا كتابا فى جمل مقالات الملحددين ، وجمل أقاويل الموحدين ، سميناه كتاب جمل المقالات » • ويعلق الأستاذ عبد الحميد على هذا النص قائلا : « فان هذا دليل يفوق كل دليل » (٥) •

والان بعد أن انتهينا من الاشكال المثار (حول) الكتاب نعود الى الكتاب نفسه • والكتاب ظهر فى نشرتين : الأولى نشرة ريتز فى استانبول ١٩٢٠ ، والثانية — وهى الأكثر دقة — نشرة محبى الدين عبد الحميد بالقاهرة ١٩٥٠ • ويذكر محبى الدين عبد الحميد فى مقدمة تحقيقه أن الذى وجهة الى القيام بهذا الجهد هو ابن تيمية • فقد « لفت نظرى يومئذ أن الشيخ — ابن تيمية — لا يفتأ يذكر شيخ أهل السنة والجماعة أبا الحسن الاشعرى بن اسماعيل ••• الاشعرى •• ويثنى عليه ، ويصفه بأنه أقرب الى مذهب أهل هذه الملة — ويقصد بها عقيدة السلف — •• من كثير من أصحاب أحمد وأتباعه المنتسبين اليه ، ويأثبه أبرع من كتب فى المقالات وأثبتهم وأوثقهم ، ويذكر مؤلفاته ما هى خليفة به من النناء والتبجيل » (٦)

(٥) المرجع السابق ص ٣١ •

(٦) ن° م ص ٣ •

ونلاحظ هنا ملاحظة هامة وهى أن الكتاب فى نتصريته (نشرة ريقتر ، ونشرة محبى الدين عبد الحميد) ورد باسم (مقالات الاسلاميين) واتفق مع الدكتور عبد الرحمن بدوى فى أن اسم الكتاب كما ورد فى ثبت أسماء مؤلفات الأشعرى لدى ابن عساكر أو غيره: مقالات المسلمين * وأن لفظ (اسلاميين) إنما هو استعمال غير مألوف لا فى عصر الأشعرى ولا قبله ، وأنه ينبغى الأخذ باللفظ الذى استقر عليه الاستعمال فى القرآن والسنة : مسلم ومسلمين (٧) . وأرى أن ذلك يؤكد النص السابق الذى نقل عن الأشعرى نفسه : « وألفنا كتابا فى مقالات المسلمين يستوعب اختلافهم ومقالاتهم » . ويقع كتاب المقالات فى جزئين كبيرين ، يزيد الأول فيهما عن ثلاثمائة وخمسين صفحة ، ويقع الثانى فى مائتين وثمانين صفحة (٨) .

ويعرض الأشعرى فى جزئه الأول لآراء مختلف الفرق وتشعبهم (الداخلى) مثل الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة وأصحاب الحديث * أما الجزء الثانى ففيه تصنيف وفقا للموضوعات ، حيث يتناول مسائل فى (دقيق) الكلام ومسائل فى (جليل) الكلام وآراء مختلف الفرق فى هذه المسائل * أما (لغة) الكتاب فواضحة العبارة موجزة الدلالة * ولقد سلك الأشعرى فى طريقة تصنيفه لموضوعات الكتاب أساسا منهجيا ، وجاء طريقة (العرض) وفق نظام مقصود يدل على عقلية راعية مستوعبة * ويمكن القول بمسميات العصر — أنه سالك فى كتابه (المنهج التاريخى التحليلى المقارن) *

(٧) د . بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٥٢٧ - ٥٢٨ *

(٨) انظر الطبعة التى اعتمدت عليها وهى بنشرة محى الدين عبد الحميد

ط * ثانية ١٩٦٨ القاهرة *

سمة أخرى أشرنا إليها يتميز بها الكتاب وهي (الحيدة انقائمة والموضوعية العلمية) في (عرض) مذاهب الفرق كما قال بها أصحابها ولذلك كان الباحثون والمشتغلون بالفكر الاسلامي قبل اكتشاف ونشر مؤلفات المعتزلة خاصة كتب القاضي عبد الجبار يستقون آراء المعتزلة من كتاب المقالات دون أدنى تخوف من تعديل فكرة أو تبديل رأى (١) وهذا الاحساس (بأمانة) الكاتب جعل كل باحث في مقالة أية فرقة يشعر بالثقة في الكتاب وفيما يعرض *

سمة أخرى تميز الكتاب من حيث الشكل وهو أنه سجن وحفظ لنا تراثا فكريا لبعض الفرق التي بادت ، ولولا (وثيقة) المقالات لن يحس بوجودها ولا أن يعيش نبض فكرها * ولكن ينبغي ملاحظة أن هناك عيبا واضحا في المقالات وهو أن كثرة (التفريقات) تكاد تقلل من الجهد الرائع الذي بذل في صياغته ، وما يترتب على ذلك من تشتيت لذهن القارئ بحيث يفتقد كثيرا سياق (المتابعة) * خذ مثالا على ذلك عرضه للتشيع مذهباً وفرقا أد استغرق ذلك ما بين ص ٦٦ و ص ١٦٦ ، ولا أعنى في ذلك عدد الصفحات في ذاته بل أعنى — لمن يطالع الكتاب — كثرة التفريعات والتقسيمات التي معها تنصيع (حقيقة) المراد من كل فرقة أو مذهب ، والتي تنسوه العرض ولا تعطى عمقا للموضوعات ، حيث تأتي — أحيانا — في ايجاز يكاد يكون (مخلا) * وربما يشفع للاشعري في ذلك كثرة

(٩) يذكر في هذا الاتجاه في الكتابة بطريقة الغزالي في تناول آراء الفلاسفة * فبدلاً من أن (يتدخل ناقدًا ومقوماً فيفسد) سياقي (العرض ، خصص مقجمة مطولة — صارت كتاباً — لعرض آرائهم بأمانة كما هي (مقاصد الفلاسفة) ثم أفرد كتاباً كاملاً ضمنه عجمه الحاد والعنيف الذي وصل إلى حد التكفير هو (تهاافت الفلاسفة) *

الفرق التى عرض لها ورغبته الامينة فى عرض (المذاهب) خماهى حتى ولو كان تناولها عبارة عن مجرد اشارات موجزة • ولكن بالرغم من ذلك ظل كتاب المقالات عنوانا صادقا على دقة وعناية وسعة علم صاحبة • ويكفى أنه كان — ولا يزال — عمدة كتب العرق الاسلامية التى أخذ عنها اللاحقون : متابعة أو تطويرا •

ويعلن الاشعري خطته فى البحث وهدفه من الكتابة فيقول : « أما بعد : فانه لأبد — لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها — من معرفة المذاهب والمقالات ، ورأيت الناس فى حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ، ويصنفون فى النحل والديانات ، ومن بين مقصرا فيما يحكيه ، وغالط فيما يذكره من قول مخالفه ، ومن بين متعمد للكذب فى الحكاية ارادة التشنيع على من يخالفه ، ومن بين تارك للتقضى فى روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ، ومن بين من يضيف الى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به : وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين • فحدانى ما رأيت من ذلك على شرح ما التمسست شرحه من أمر المقالات » (١٠) •

٢ — الكتاب من حيث الموضوع (القضايا المثارة) :

يحتوى كتاب المقالات على كثير من الموضوعات الا أننى ساكتفى هنا بذكر أهم القضايا أو بالاحرى أهم موضوعات تناول • ومن خلال أهم ما تم استخلاصه من الكتاب من حيث الموضوع يمكن أن نذكر القضايا الثلاثة الاتية : بداية التفرق — استمرار وزيادة التفرق — من هم أهل الحق ؟

(١٠) الاشعري : أول كتاب المقالات •

١ — ان أهم قضايا الكتاب وأساس بنائه قضية (الاختلاف والتفرق) • أما بصدد التفرق فيقول الأشعري : « اختلفت المسلمون عشرة أصناف : الشيع ، والخوارج ، والمزجئة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والضرارية ، والحسينية ، والبكرية ، والعمامة ، وأصحاب الحديث ، والكلابية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان » (١) • ولكننا نلاحظ هنا ذكرا لاحد عشر مذهباً ، وربما يكون مرجع ذلك الى أن الأشعري ذكر فرقة معينة تحت مسمين • وأما بصدد الاختلاف فأول : « ما حدث من الاختلاف بين المسلمين — يعد نبيهم ﷺ — اختلافهم في الامامة » (٢) • ولا زال الانشقاق المذهبي بين المسلمين قائماً الى اليوم بين أهل السنة والشيعة والخوارج ، وهو خالف في جوهره (سياسي) ولكن في فكر ارتبطت فيه السياسة بالدين ، كان لايد أن تتصل الافكار بجوانب دينية • فلقد نشأ الخلاف المذهبي حول الاحقية بالخلافة أو بالاحرى خلافة الرسول ﷺ في (ائمة) المسلمين • ولسنا بصدد معرض لتفصيلات الاحداث بعد وفاة الرسول (ص) ولكن الذي نستخلصه من واقعة الاختلاف والتفرق هذه ما يلي :

(١) أن الرسول ﷺ كان بكتاب الله ويسفته سراجاً هنيراً ، وهو « بالؤمنين رؤوف رحيم » (التوبة — ١٢٨) • وكان ﷺ — وهو بينهم — داعياً الى ضرورة الاعتصام بحبل الله جميعاً وعدم التفرق فلما مات افتقدوا الرسول (البدن) ولم يقتقدوا الرسول (الروح) فضلاً عن كتاب الله تعالى الخالد • يقول الرسول ﷺ : تركت فيكم

(١) المقالات ص ٦٥ •

(٢) ن°م ص ٣٩ •

ما ان تلمسكم به فلن تبصروا يعدي : كتاب الله وسنتي » (ورد في الصحيحين) * ولكن المسلمين (ضلوا) بعد الرسول * * وذلك دليل اذن على عدم تمام التمسك بما أمر به الرسول ﷺ .

(ب) ان الاسلام نهى عن تقديس (الرجال) — مهما كان قدرهم — وهل هناك من يفوق قدرة محمدا ﷺ * ولذلك لما أصاب الناس الهلع بعد سماعهم نبأ وفاة الرسول جاءت (صرخة) أبى بكر بردا وسلاما على القلوب : أيها الناس ، من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت وتلى قوله تعالى : « وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفئن مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين » (آل عمران — ١٤٤) * وصدعت هذه الآية الكريمة عمر بن الخطاب وهو الذي هم بالسيف لمقابله من يقول : ابن محمدا مات ، وأعادته الى رُسده حتى قال : كأئننى اسمع هذه الآية لأول مرة . . .

(ج) لم يع المسلمون هذا (الدرس) فزكوا أنفسهم وزكوا غيرهم ، وقدسوا الرجال ، ونافقوا وتزلفوا ، وأسرفوا على أنفسهم وأقبلوا على الدنيا باسم الدين ، وأظهروا (الخلافة) وأبطنوا (الملك) * وهكذا انقلب المسلمون الى أهل سنة وشيعة وخوارج بسبب السياسة وشهوة الحكم والاقبال على الدنيا * ولقد كان الخوارج هم أول من أثار المشكلات السياسية على مستوى الجادى إذ لم يفارقوا عليا بن أبى طالب طمعا فى أن يكون الخليفة واحدا

(٣) راجع فى ذلك تفصيلا ، ابن قتبية الدينورى : الامامة والسياسة (المعروف بتاريخ الخلفاء) ص ١٢ وما بعدها ج ١ .

(منهم) مثلما كان الخلاف بين الزبير أو طلحة أو معاوية • وهم الذين أثاروا لأول مرة في الفكر الاسلامي مشكلة الامانة : مدى وجوبها ، واذا كانت واجبة فهل ذلك سمعا أم عقلا ، وما هي شروط الامام وهل ينبغي أن يكون قرشيا وهكذا •

٢ — القضية الاساسية الثانية التي يثيرها كتاب المقالات هي استمرار التفرق وازدياده • فاذا ما طالعنا كتاب المقالات لوجدنا أن كل فرقة (أساسية) ينضوي تحتها فرق كثيرة تتفرع عنها ، وهذه بدورها تنقسم الى ما هو منبثق عنها ودخل في اطارها • واذا ما قمنا بحصر كامل لتلك الفرق ومقالاتها لخرجنا بحشد هائل يعطي مؤشرا مؤسفا ومروعا في الوقت عينه • أما كونه مؤسفا فلانه يدل على أن سمة (الفرقة) هي السمة السائدة لدى المسلمين وبالتالي تنعكس على الفكر الاسلامي • وأما كونه مروعا فذلك لان الاسلام (دين الحق) جعل المسلمين (كلمة) واحدة ، وجمعهم على قلب رجل واحد فلماذا اختلف الناس حول (الحق) اذن وهو واحد لا يختلف عليه ، ولا يتفرق أهله ؟ من أين جاء هذا (التحزب) اذن ، بل كيف قام (التعصب) عند اتباع دين ينهى عن التخرب والتعصب ؟

يقول الدكتور أحمد صبحي : لقد تصاعدت الاحداث نحو الفرقة التي لم تكن ولم تقم بعدها وحدة • وكانت كارثة كربلاء — حيث قتل الحسين سبط النبي ﷺ عام ٦١ هـ ذروة المأساة ، فانسيب الذي

(٤) لاحظ الفرق الشاسع بين هذا الاقبال على الدنيا وموقف بعض كبار الصوفية من ذم الدنيا التي هي موطن الداء وأساس البلاء وانظر كيف يقول قائلهم : « لو عرضت على الدنيا بحذافيرها لتتذرتها كما يتذخر احكم الجيفة » •

حز الحسين جز معه وحدة المسلمين الى اليوم ، وأفترق الشيعة عن السنة وتشكلت للشيعة عقائد مبينة لاهل السنة فى موضوع الامامة (هـ) ، وأضيف الى هذا السبب أسبابا أراها مؤدية الى (التفرق) :

(أ) الغلو فى فهم قضايا الدين وتقديس (آراء) بعض (الرجال) وانزالها منزلة العقائد •

(ب) ضعف الايمان فى القلوب وذيوخ الاهواء ودبيب النزعات الشعوبية التى أظهرت الاسلام وابطنت تقويض دعائمه وزعزعة أركانه •

(هـ) وجود تباعد أو انفصال غالبا بين علماء الامة وحكامها من جهة ، وبين العلماء والعامّة من جهة أخرى ، ربما اثارا للسلامة أو ياسا من الاصلاح • وفى كل الاحوال كان دور علماء الدين — وهو الرائد — غائبا ، مما غاب معه حق وضاعت من خلاله حقيقة •

٣ — والآن نصل الى القضية الثالثة والاخيرة التى يثيرها الكتاب وهى أنه اذا لم يكن الجميع على ضلال فمن هم أهل الحق اذن ؟ •

ان (أهل الحق) فيما يرتضى الاشعرى هم أصحاب الحديث وأهل السنة وهنا نلاحظ أن الاشعرى يكاد (يخرج) عن موضوعيته مع اجتهاده فى الاحتفاظ بها الى أقصى درجة • فنحن نراه عندما يعرض لمقالات (معظم المذاهب والفرق — غير هؤلاء الذين

أعتبرهم أهل الحق — يصدر آراءهم عبارته : « يزعمون » أو أن هذه الفرقة « تزعم كذا » • وغنى عن البيان دلالة كلمة (الزعم) عنده ، اذ تشير الى عرض الأفكار والمذاهب (مرغما) لانهم (يزعمون) غير الحق • بينما نراه بصدد (أهل الحق) يعبر عن آرائهم بعبارته : و (أقروا) و (يقرون) و (يؤمنون) و (يقولون) • ونلتبس العذر للشعري في ذلك لانه في النهاية (انسان) له انتماء ، وعنده الرغبة في أن يفضل هذا المذهب على ذاك • ويلخص الاشعري جملة (عقيدة) أصحاب الحديث وأهل السنة ممن ارتضاهم أهلا للحق فيقول : (٦) جملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئا ، وأن الله سبحانه له واحد فرد صمد ، لا اله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور • • • وأثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله • • وقالوا : انه لا يكون في الارض من خير ولا شر الا ما شاء الله ، وأن الاشياء تكون بمشيئة الله كما قال تعالى : « وما تشاؤون الا أن يشاء الله » ، وكما قال المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لا يشاء لا يكون • وأقروا أنه لا خالق الا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئا • وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، وأنه أصلح المؤمنين وهداهم ولم يلطف بالكافرين ولا أصلحهم ، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين • وأن الخير والشر بقضاء

(٦) المقالات ج١ ص ٣٤٥ وما بعدها •

الله وقدره ، ويؤمنون بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، جلوه ومره ،
ويؤمنون أنهم لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله •
ويقولون : ان القرآن كلام الله غير مخلوق • ويقولون : ان الله سبحانه
يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، ولا يكفرون
أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه ، ويقرون بأن الله سبحانه مقلب
القلوب ، ويقرون بشفاعة رسول الله ﷺ وأنها لأهل الكيثر من
أمته ، وأن الحوض حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق ،
ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه ﷺ
ويأخذون بفضائلهم ، ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم
عليا رضوان الله عليهم ويصدقون بالاحاديث التي جاءت عن رسول
الله ﷺ • وينهى الأشعرى حديثه عنهم بهذه العبارة : « فهذه جملة
ما يأمرون به ، ويستعملونه ، ويروونه • وبكل ما ذكرنا من قولهم
نقول ، واليه نذهب وما توفيقنا الا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ،
وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، اليه المصير » (٧) •

ثانيا

الفرق بين الفرق

لأبي منصور عبد القاهر البغدادي

عن الرجل وظروف نشأته :

هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي
الاصولي الشافعي العالم الاديب * ولد ونشأ ببغداد حيث تلقى
العلم فيها على عدد من الاساتذة ، ثم رحل مع أبيه الى خراسان
وسكن بنيسابور وظل بها طويلا (١) * ومن هذه الدلالة نستنتج
أن البغدادي لم يكن — كمعظم من تحدثنا عنهم — رحالة محبسا
للسفر ويبدو أن في طبعه الشخصي استقرارا وميلا الى المقام، وان
لم يكن كذلك في طبيعته الفكرية على ما سنرى *

تتلمذ على أبي اسحق الاسفرايني (ت ٤١١ هـ) وأخذ مكانه
في الدرس حيث كان ماهرا في فنون عديدة أوصلها بعضهم الى
سبعة وعشرين فنا منها الفرائض والنحو والشعر والكلام وأصول
الفقه والحساب وغير ذلك من الفنون والعلوم (٢) *

وبعد وفاة أستاذه أبي اسحق الاسفرايني خلفه وجلس للاملاء
في مسجد عقيل فأملئ سنتين ، واختلف اليه الائمة فقرأوا عليه
وأفادوا منه ، ومنهم زين الاسلام أبو القاسم القشيري صاحب
الرسالة القشيرية في التصوف والذي يمثل بداية التقاء التصوف
بالمذهب الاشعري حيث بلغ ذلك الالتقاء ذروته عند الامام أبي
حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) *

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج١ ص ٤٢٣ طبعة مصر ، وأيضا الكتبي.

وفات الوفيات ج١ ص ٢٩٨ طبعة مصر ١٢٩٩ هـ *

(٢) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج٢ ص ٣٢٨ *

واذا ما حاولنا أن (نؤصل) لعمق انتماء البغدادي الى مذهب أبي الحسن الاشعري فنرى أنه — كما سبقنا الإشارة — تعلم (أصول) المذهب على أبي اسحق محمد الاسفراييني الذي أخذ علمه عن أبي الحسن الباهلي (ت ٣٧٠ هـ) وهو التلميذ المباشر للإمام المؤسس أبي الحسن الاشعري * ومن هنا نلاحظ (قرب) انتماء البغدادي الى المذهب الاشعري وشدة انتسابه اليه * وكان البغدادي ذا ثروة كبيرة أنفقها على أهل العلم والحديث ولم يكتسب بعلمه مالا * وفي أيام فتنة التركمانية بنيسابور جلا البغدادي عنها الى اسفراين فابتهج الناس بمقدمة الى الحد الذي لا يمكن وصفه لما عرفوه عنه من العلم والادب * ولكن أيامه لم تطل بها فتوفى السنة نفسها في اسفرين (ت ٤٢٩ هـ) ودفن الى جانب شيخه أبي اسحق (٣) *

وللبغدادي مصنفات كثيرة ضاع — للأسف — معظمها ولم ينشر منها الا أقل القليل كسأن كثير من كتب التراث بصفة عامة والتراث الفكري بصفة خاصة * أما أهم كتبه فهي :

- ١ — كتاب التكملة ، في علم الحساب *
- ٢ — تفسير القرآن *
- ٣ — فضائح المعتزلة *
- ٤ — ابطال القول بالتولد (في الرد على المعتزلة) *
- ٥ — فضائح الكرامية *
- ٦ — أصول الدين *

٧. - الايمان وأصوله •

٨. - الفرق بين الفرق وهو الكتاب الذى نحن بصدده •

كتاب الفرق بين الفرق (تحليل نقدى) :

١ - الكتاب من حيث الشكل :

نشر كتاب (الفرق بين الفرق) أكثر من نشرة محققة ابتداء من أول نشرة له وهى لـ محمد أفندى بدر - طبعة مصر (١٩١٠) ثم توالى بعد ذلك النشرات • وكذلك ثم نشر الكتاب (ملخصا) ابتداء من نشرة عبد الرازق الرسعنى • ويقع الكتاب - كاملا - فى خمسة وأربعين ومائة صفحة تقريبا من القطع المتوسط •

يقول البغدادى فى (خطته) البحثية التى يصدرها كتابه التى يتفق فيها مع كثيرين من مؤرخى الفرق سواء الذين سبقوه أو الذين جاءوا من بعده خاصة أبو الحسن الأشعري كما رأينا ، وذلك فى (افتراض) أن هناك سائلا أو سائلين وربما كان هناك بالفعل من يسأل عن بعض الأمور فيجىء الكتاب فى صورته النهائية بمثابة الإجابة عن تلك التساؤلات المطروحة (افتراضا) أو المطروحة (فعلا) •

يقول البغدادى (١) بعد « الحمد لله فاطر الخلق وموجده ، ومظهر الحق ومنجده » فلقد « سألتم أسعدكم الله بمطلوبكم شرح معنى الخبر المأثور عن النبى ﷺ ، فى افتراق الأمة ثلاثا وسبعين

(١) الفرق بين الفرق ص ٨ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد نشر مؤسسة الطبى - بدون تاريخ •

فرقة منها واحدة ناجية ، تصير الى جنة غالية ، وبواقيها عادية
تصير الى الهاوية والنار الحامية ، وطلبتهم الفرق بين الفرقة الناجية
التي لا يزل بها القدم ، ولا تزل عنها النعم ، وبين فرق الضلال
الذين يرون ظلام الظلم نورا ، واعتقاد الحق ثبورا ، وسيصلون
سعيها ، ولا يجدون من دون الله نصيرا • فرأيت اسعافكم بمظلوبيكم
من الواجب في ابانة الدين القويم ، والصراط المستقيم ، وبتميزها من
الاهواء المنكوسة والاراء المعكوسة ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من يحيى عن بينة ، فأودعت مطلوبيكم مضمون هذا الكتاب • وقسمت
مضمونة خمسة أبواب هذه ترجمتها :

١ — باب في بيان : الحديث المأثور في افتراق الامة ثلاثا
وسبعين فرقة •

٢ — باب في بيان : فرق الامة على الجملة ومن نيس منها على
الجملة •

٤ — باب في بيان : الفرق التي انتسبت الى الاسلام وليست
منه •

٥ — باب في بيان : الفرقة الناجية وتحقيق نجاتها وبيان
محاسن دين الاسلام •

فهذه جملة أبواب هذا الكتاب وسنذكر في كل باب منها مقتضاه
على شرطه ان شاء الله تعالى » •

ويأتى كتاب (الفرق بين الفرق) أكثر جرأة بل أكثر تهجما
وحدة من معظم كتب تاريخ الفرق سواء التي نعرض لها كنماذج
أو غيرها ، وعلى وجه الخصوص بالكتاب السابق تناوله وهو

(المقالات) للاشعري بوصفه الامام (المؤسس) والشيخ (المقتدى به) • فلقد ذكرنا أن الاشعري التزم جانب الحيدة — قدر الامكان — فى عرض أفكار غير أهل السنة ، وإذا كان ثمة انتقاد فهو على (استحياء) ولا تتجاوز عبارة (يزعمون) التى تفيد الرفض لا يذهبون اليه •

وعلى غير هذا المنهج سلك البغدادى ، فهو وفقا لما حاولنا أن نطبقه على كتاب الفرق من تسميات محدثة لأنواع المنهج ، سلك المنهج التاريخى التحليلى النقدى • ولكن ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار أن (النقد عند البغدادى تجاوز كثيرا حد (الموضوعية) الى الخصومة الفكرية الحادة والمواجهة المذهبية الحاسمة • وهو كذلك الذى نقل (مسائل) الكلام من دائرة الفكر الى دائرة (العقيدة) أو التكفير لكل مخالف له فى رأى •

والكتاب يغلب عليه أسلوب معظم مؤرخى الفرق من الاشاعرة حيث يبدأ بعرض الفرق وفقا لحديث (افتراق) الامة المنسوب الى الرسول ﷺ وسنده ضعيف ولم يرد فى صحيح البخارى ولا فى صحيح مسلم كما أنه يسلك طريقة الاشعري فى (المبالغة) فى التفريع والتقسيم فى عرضه للفرق ومذاهبها •

ولقد أدى البغدادى فى مذهب الاشاعرة دورين متكاملين أحدهما سلبي والاخر ايجابى • أما الدور السلبي فتلك الصورة المشوهة التى انطبعت فى أذهان أهل السنة منذ القرن الخامس الهجرى الى عهد قريب وربما الى يومنا هذا عن المعتزلة على وجه الخصوص بالاضافة الى الشيعة والخوارج بكل ما يتفرع عنهم من فرق حيث خص هذه الفرق جميعا بالهجوم الشديد وكان نصيب

المعتزلة وافرا من الهجوم والتحريف فى آرائهم والتشوية (المتعمد) أحيانا لما يذهبون اليه • وكان نتيجة لذلك أن (ازدادت) المعتزلة (سواء) فى نظر العامة والخاصة على السواء • وإذا كان الأشعرى بكتابه المقالات قد أصبح — قبل اكتشاف كتب التراث المعتزلى — مصدرا محايدا للفكر المعتزلى ، فان الصورة التى للمعتزلة فى (الفرق بين الفرق) لا يمكن أن يعتمد عليها الا من كان متحاملا على مذهب المعتزلة •

ولقد بلغت الكراهية للمعتزلة لدى البغدادى الى الحد الذى جعلهم كفارا خارجين عن الدين شكلا وموضوعا • فهذا هوذا يقول : وان كانت بدعته القدريّة — ويقصد المعتزلة — فان المتكلمين من أصحابنا — ويقصد الأشاعرة — قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة • وأجمع الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا على أنه لا يصح الصلاة خلف معتزلى ولا عليه ولا يحل أكل ذبيحته ولا رد السلام عليه (١) ونلاحظ هنا أيضا مدى الفارق الكبير بين موقف البغدادى من المعتزلة وموقف الأشعرى الذى ذكرناه فى (اعتقاده) بعقيدة أهل الحديث وأهل السنة والجماعة فى « أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة » • وأما الدور الايجابى فيتمثل فى صياغة آراء الأشاعرة لا على أنها مجرد (مذهب من مذاهب المتكلمين وانما على أنها عقيدة لجمهور أهل السنة والجماعة من المسلمين • وكاد يستقر فى أذهان الناس هذا لولا ظهور امام السلف ابن تيمية ، الذى كشف عن أن عقائد الأشاعرة لا يمكن أن ترد (كلها) الى الرسول ﷺ أو أئمة السلف ، على أن الحق يقال ان معظم آراء الأشاعرة وعقائدهم تعبر

(٢) البغدادى : أصول الدين ص ١٨٩ • الفرق بين الفرق ص ١٤ •

عن روح الاسلام وتقوم على أساس منه • ولكن الانساعرة ابتداء من البغدادى لم يفرقوا بين ما هو أصل من صميم العقيدة يجب الاجماع عليه كوحداية الله وبعثه الانبياء وما يمكن أن يكون موضوع خلاف لا حرج على العلماء أو المذاهب ان اختلفت الاراء فيه ككرامات الاولياء وغير ذلك • فقد نسبوا آراءهم جميعا الى الرسول والصحابة وأئمة الفقه واجماع المسلمين ، وأن من خالفهم فى ذلك فهو ممن يشاقق الله ورسوله (٣) •

واذا كان مؤرخو الفرق — فيما ذكرنا — ينبغي أن يتوخوا الصدق فيما (يروون) والامانة والحيدة فيما (ينقلون) فان البغدادى لم يتحرر فيما (سجل) عن فكر المعتزلة الحيدة والصدق • فانه فضلا عن شبهها (المسخ) المتعمد لاراء المعتزلة — ونحن هنا لا نبرىء مذهبهم عن أخطاء — فأنه لجأ الى استقاء أفكاره عن معتزلى (مارق) وصفاً بعض شيوخ المعتزلة بالالحاد وأنه لا يمثل الا الحق والكراهية الشديدين لشيوخ المعتزلة عامة وأبى الهذيل العلاف خاصة ، ذلك هو ابن الروندى (٤) • واستقاء البغدادى مذهب المعتزلة عن (هذا) مع أن تراث المعتزلة كان معروفا فى عصره ، لهو دليل جديد يضاف الى ما سبق من رغبة نطن أنها متعمدة فى تشويه فكر المعتزلة • ولكننا نتساءل عن الدافع الذى تأدى بالبغدادى الى هذه الخصومة الفكرية الحادة مع المعتزلة ، والتى جعلته (أشعريا) أكثر من أبى الحسن نفسه ، هل هو انتماء قوى وحماسة شديدة لمذهب أبى الحسن الاشعري ، أم هو كراهية جامحة تجاه المعتزلة منهاها ومذهبها ؟

(٣) د • احمد صبجى : فى علم الكلام ج٢ ص ٩٢ - ٩٣ •
(٤) انظر ، الخياط : الانتصار والرد على ابن الروندى اللجد •

وانى وان كنت أرجح الدافعين معا — على تفاوت بينهما —
فى اتخاذ البغدادى هذا الموقف العدائى الحاد ، فانى أربابه عن
التردى فى هذه السقطة التى تبعد (أحكامه) عن الموضوعية
المفترضة ، والتى تجعل آراء الفرق والمذاهب — عنده — ينبغى أن
تؤخذ بكل الحذر والنظر الثاقب فى السياق والنتائج •

ويبدو أن هذه (الحماسة) أو بالاحرى (التعصب : مع أو
ضد) أسهل سائد لدى البغدادى ، ليس فى كتاب (الفرق بين
الفرق) ولكن أيضا فى كتبه الأخرى ومن ذلك كتابه (أصول اندين)
فهو اما أن يرفع (أصحابه) الى أعلى عليين ، واما أن (يحط)
خصومه الى أسفل سافلين • وذلك مما لا يتفق ودقة التناول فى
عرض أفكار (الآخرين) •

ولكن مهما كان فى كتاب (الفرق بين الفرق) من سقطات —
ولو كثرت — فانه ظل كتابا هاما من الكتب التى أرخت للمذاهب
والفرق • ولقد أثر كثيرا فىمن جاء بعده حتى وان اختلفوا معه فى
طريقة التناول أو المنهج •

٢ — الكتاب من حيث الموضوع :

يثير كتاب (الفرق بين الفرق) عددًا من القضايا ذات اندلالات
المختلفة والتى يمكن أن نشير إليها على النحو التالى :

١ — قضية جوهر الفصل بين أهل (الحق) وأهل (الضلال
أو الباطل) (١) والبغدادى فى هذا يستند الى ما « روى عن انبى
عليه السلام » من ذم القدرية وأنهم مجوس هذه الامة ، ومما روى عنه

ﷺ من ذم المرجئة مع القدرية ، وما روى عنه أيضا من ذم المارقين وهم الخوارج • كذلك ما روى عن أعلام الصحابة من ذم مثل هذه الفرق (الضالة) • ويستثنى البغدادى من هؤلاء (المذمومين) — ولم يقل أحد بذلك — فرق الفقهاء الذين (اختلفوا) فى فروع الفقه مع اتفاقهم على (أصول) الدين • وانما فصل النبى عليه السلام بذكر الفرق المذمومة فرق أصحاب الاهواء الضالة الذين خالفوا (الفرق) فى أبواب التوحيد والعدل — وذلك هو معيار الفصل بين أهل الحق وأهل الضلال — أو فى الوعد والوعيد ، أو فى بابى القدر والاستطاعة ، أو فى تقدير الخير والشر ، أو فى باب الارادة والمشيئة ، أو فى باب الرؤية والادراك ، أو فى باب صفات الله عز وجل وأسمائه وأوصافه ، أو فى باب من أبواب التعديل والتجويز ، أو باب من أبواب النبوة وشروطها ونحوها من الابواب التى اتفق عليها أهل السنة والجماعة من فريقى الراى والحديث على أصل واحد خالفهم فيه أهل الاهواء الضالة من القدرية والخوارج والروافض والتجارية والجهمية والمجسمة والمشبهة ومن جرى مجراهم من فرق الضلال •

ويذكر البغدادى اختلافات (الفرق) فى اسم ملة الاسلام ويقول : « والصحيح عندنا — وهو هنا يتحدث على لسان الاشاعرة — أن (أمة الاسلام) تجمع المقرين بحدوث العالم ، وتوحيد صانعة ، وقدمه ، وصفاته ، وعدله ، وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، ونبوة محمد ﷺ ، ورسالته الى الكافة ، وبتأبيد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وبن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة اليها • فكل من أقر بذلك كله ولم يشبه ببدعة تؤدى الى الكفر فهو السننى الموحد » (٢) •

أما (رؤية) البغدادى لاولى مظاهر الاختلاف ومن ثم التفرق الذى أعقب (الوحدة) حيث «كان المسلمون عند وفاة الرسول ﷺ على منهاج واحد فى أصول الدين وفروعه غير من أظهر وفاقا وأنصر نخائلا» (٢) ، أقول ان (أولى) مظاهر الاختلاف والتفرق عند البغدادى كالتالى :

(أ) الاختلاف فى موت الرسول ﷺ — كما سبقت الإشارة — فزعم قوم منهم أنه لم يمّت وانما أراد الله تعالى رفعه اليه كما رفع عيسى بن مريم اليه ، وزال هذا الخلاف وأقر الجميع بموته حين تلى عليهم أبو بكر الصديق قول الله لرسوله عليه السلام : «انك ميت وانهم بيتون» (الزمر — ٣٠) (٣) .

(ب) الاختلاف بين المسلمين بعد ذلك فى دفنه ﷺ . فأراد أهل مكة رده الى مكة لانها مولده ومبعثه وقبيلته وموضع نسله وبها قبر جده اسماعيل عليه السلام ، وأراد أهل المدينة دفنه بها لانها دار هجرته ودار أنصاره ، وقال آخرون بنقله الى أرض القدس التى هى منها معراجة الى السماء ودفنه ببيت المقدس عند قبر جده ابراهيم الخليل عليه السلام . وحسم أبو بكر الخلاف — مرة أخرى — عندما ماروى لهم أنه سمع الرسول ﷺ يقول : «ان الانبياء يدفنون حيث يقبضون» فدفنوه فى حجرته بالمدينة .

(ج) الاختلاف بين المسلمين — بعد ذلك — فى الامامة ، وأذغنت الانتصار الى البيعة لسعد بن عباد الخزرجى ، وقالت قريش :

(٣) ن.م ص ١٤ .

(٤) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد أثناء تناولنا للقضايا التى يثيرها كتاب (مقالات الاسلاميين) للشعرى .

ان الامامة لا تكون الا فى قریش ، ثم أذعنت الانصار لقریش
لما روى لهم قول النبی علیه السلام : « الائمة من قریش » • ولكن
هذا الخلاف بقى واستمر بعد ذلك لان ضرار أو الخوارج قالوا
بجواز الامامة فى غير قریش •

(د) اختلاف المسلمين فى توريث التركات عن الانبياء عليهم
السلام ، ثم نفذ فى ذلك قضاء أبى بكر بروايته عن النبی علیه السلام
« ان الانبياء لا يورثون » •

(هـ) اختلاف المسلمين فى مانعى وجوب الزكاة ثم اتفقوا على
رأى أبى بكر فى وجوب قتالهم وهكذا أخذ البغدادى يعدد فى
كتابه (الفرق بين الفرق) بيان كيفية اختلاف (الامة) وأوجه
ذلك الاختلاف ومظاهره (٥) •

ولى على ما ذكره البغدادى عن هذا الاختلاف أكثر من ملاحظة:

١ — انه كما سبق أن ذكرت فان رسول الله ﷺ (جمع)
المسلمين من حوله على كتاب الله تعالى وعلى الاسوة الحسنة ، فلما
مات رسول الله ظهرت الخلافات على أكثر من نحو كما رأينا •

٢ — ان أبى بكر الصديق لكونه أكثر المسلمين التصاقا بالرسول
ﷺ ولخونه أكثر اقترابا من (قبس) النبوة استطاع — بحكمة وقوة
— أن يخمد تلك الاختلافات فى مهدها بأن كان حاسما بما ترود
بـ من حسن جيرة رسول الله ﷺ • وفوقت هذه الحكمة (الصدقية)
فرصة على اعداء الدين فى هدم كلمة الدين وتفريق (جمع)
المسلمين •

٣ — بعد وفاة أبى بكر أخذ (مؤثر) الخلاف يتزايد الى أن أصبح المسلمون بعد ذلك — حتى فى عهد الخلفاء الراشدين — فى وضع لا يحسدون عليه ، وصاروا بأسهم بينهم شديدا •

٢ — ثمة قضية أخرى يثيرها كتاب (الفرق بين الفرق) وهى بيان الفرق التى انتسبت الى الاسلام ويرى البغدادى أنها بمعطيات مذهبها ليست منه • أو بالاحرى تتعلق هذه القضية بمن ينتسبون الى الاسلام (شكلا) ولا ينتمون اليه (موضوعا) • يقول البغدادى (١) : ان من كانت بدعته من جنس بدع الرافضة الزيدية أو الرافضة الامامية ، أو من جنس بدع الخوارج ، أو من جنس بدع المعتزلة ، أو من جنس بدع النجارية ، أو الجهمية أو الضرارية أو المجسمة من الامة ، كان من جملة أمة الاسلام فى بعض الاحكام : وهو أن يدفن فى مقابر المسلمين ، ويدفع اليه سهمه من الغنيمة ان غزا مع المسلمين ، ولا يمنع من دخول مساجد المسلمين ومن الصلاة فيها • ويخرج فى بعض الاحكام عن حكم أمة الاسلام وذلك : أنه لا تجوز الصلاة عليه ولا الصلاة خلفه ولا تحل ذبيحته ، ولا تحل المرأة منهم للسنى ، ولا يصح نكاح السنية من أحد منهم •

والفرق المنتسبة الى الاسلام فى المظاهر مع خروجها عن جملة الامة عشرون فرقة هذه ترجمتها : السبئية والبيانية والحريرية والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية والغرابية والمفوضية والطلولية وأصحاب التناسخ والخابضية والحمارية والمقنعية والرزامية واليزيدية والميمونية والباطنية والحلاجية والعزازمية

(٦) ن.م ص ١٤٢ وما بعدها •

وأصحاب الإباحة • وربما انتشعبت الفرقة الواحدة من هذه الفرق أصنافا كثيرة •

هؤلاء جميعا من الفرق التى غلت فى التشيع وذكرنا من قبل اعتراض بعض بعض الشيعة (المعتدلين) على تطرفهم وغلوهم (٧) • وهم بما يذهبون اليه بعيدون حقا عن الاسلام وان انتقموا اليه شكلا أو اسما • ونلاحظ أن التشيع — لدى هؤلاء — انتقل من كونه أحقية على بالإمامة الى كونه أحق بالنبوة والرسالة الى كونه الها • هذا نموذج لفكر متطرف أدت اليه (عقيدة) منحرفة وأثمرت ثمارها (فرقا) لا تنتمى حقيقة الى الاسلام والمسلمين •

واذا ما ذكرنا على سبيل المثال من كل هؤلاء : السبئية أتباع عبد الله بن سبأ ، وعهد الله بن السوداء من بعده وكان كلاهما يهوديا ، وأسلما ابتغاء بئ الفرقة والفتنة بين المسلمين • أما أولهما وهو ابن سبأ فقد غلا فى على رضى الله عنه وزعمهم أنه كان نبيا ، ثم غلافه حتى زعم أنه اله وفتن نفر من المسلمين • وأما الثانى وهو ابن السوداء فكان يقول : والله لينبئن لعلى فى مسجد الكوفة عينان تفيضان احداهما عسلا والاخرى سمنا ويغترف منهما شيعة ! • وننساءل مع البغدادى : كيف يكون من فرق الاسلام قوم يزعمون أن عليا كان الها أو نبيا ؟ (٨) •

أما السبئية فيقال لهم : ان كان مقتول عبد الرحمن بن ملجم شيطاننا تحسور للناس فى صورة على فلم لعنتم ابن ملجم ، وهلا مدحتموه ! فان قاتل الشيطان محمود على فعله غير مذموم به •

(٧) راجع تناولنا لكتاب (فرق الشيعة) للنوبختى •

(٨) القرن بين الفرق ص ١٤٥ •

ويقال لابن السوءاء ليس على عندك وعند الذين تميل اليهم من اليهود أعظم رتبة من موسى وهارون ويوشع بن نون ، وقد صح موت هؤلاء الثلاثة ولم ينبع لهم في الارض غسل ولا سمن سوى نبوع الماء العذب من الحجر الصلد لموسى وقومه في النيه . فما الذي عصم عليا من الموت وقدمات ابنه الحسين وأصحابه بخر: عطشا ولم ينبع لهم ماء فضلا عن غسل وسمن (١) .

٣ — القضية الثالثة التي يمكن أن يثيرها كتاب البغدادى هي (أصناف) أهل السنة والجماعة و(الاصول) التي أجمعوا عليها . أما الاصول التي يقوم عليها معتقد أهل السنة والجماعة فهي الاصول العامة التي يبنى على أساسها الدين الاسلامى بصفة عامة . وأما أصناف أهل السنة والجماعة فيقول البغدادى فيهم (١٠) : اعلموا أسعدكم الله أن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس وهم كالتالى :

(أ) صنف منهم أحاطوا علما بابواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والزعامه وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين .

(ب) والصنف الثانى منهم : أئمة الفقه من فريقى الراى والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الازلية وأثبتوا رؤية الله بالابصار من غير تشبيه ولا تعطيل، وأثبتوا الحشر من القبور وأثبتوا سائر الامور السمعية في الآخرة . ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والاوزاعى والثورى

(٩) المرجع السابق ص ١٤٥ .

(١٠) ن م ص ١٨٩ وما بعدها .

وأبى حنيفة وابن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا
فى الابواب العقلية أصول الصفاتية ولم يخلطوا فقههم بشىء من
بدع أهل الاهواء الضالة •

(ج) والصنف الثالث منهم : هم الذين أحاطوا علما بطرق
الاخبار والسنن المأثورة عن النبى عليه السلام وميزوا بين الصحيح
منها والسقيم وعرفوا أسباب الجرح والتعديل •

(د) والصنف الرابع منهم : قوم أحاطوا علما بأكثر أبواب الادب
والنحو والتصريف وساروا على سنة أئمة اللغة كالخليل وابن العلاء
وسيبويه والفراء والاختش والاصمعى وغير هؤلاء •

(هـ) والصنف الخامس منهم : هم الذين أحاطوا علما بوجود
قراءات القرآن وبوجوه تفسيره وتأويل آياته وفق مذاهب أهل
السنة دون تأويلات أهل الاهواء الضالة •

(د) والصنف السادس منهم : الزهاد الصوفية الذين أبصروا
فأقصروا واختبروا فاعتبروا ورضوا بالمقدور وقنعوا باليسر ،
دينهم التوحيد ونفى التشبيه ، ومذهبهم التفويض الى الله تعالى
والتوكل عليه •

(ز) والصنف السابع منهم : قوم مرابطون فى ثغور المسلمين
فى وجوه الكفرة يجاهدون أعداء المسلمين ويظهرون فى ثغورهم
مذاهب أهل السنة والجماعة •

(ح) والصنف الثامن والاخير منهم : عامة البلدان التى غلبت
فيها معتقدات أهل السنة ، وهؤلاء (العامة) هم الذين يعتقدون
تصويب علماء السنة والجماعة فى أبواب العدل والتوحيد والوعد
والوعيد ورجعوا اليهم فى معالم دينهم وقتلدهم فى فروع الحلال
والحرام •

ثالثا

الفصل فى الملل والاهواء والنحل

لابى محمد على بن حزم الظاهرى الاندلسى

بين ابن حزم وأهم ملامح المذهب الظاهري :

هو الامام أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب .
كان والده من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ، ووزراء ابنه
المظفر بعده ومن المدبر لدولتيهما في الاندلس . ولد ابن حزم
بقرطبة في آخر يوم من أيام رمضان عام ٣٨٤ هـ . وهكذا نلاحظ
أن ابن حزم من بين القلائد الذين حفظ (الزمان) بدقة تاريخ مولده ،
حيث كان معظم (الاعلام) من المفكرين مختلفا في تاريخ مولده ،
بل كل بعضهم أيضا مختلفا في تاريخ وفاته . وهذا (التعيين)
الدقيق لتاريخ الميلاد ان دل على شيء فانما يدل على زيادة تحضر
بالاندلس التي نشأ في رحابها ، وعناية تامة بتحرير تاريخ ولادة
آحاديها من الاسرة التي ينتمي اليها . ولقد كان ابن حزم قرشيا
بالولاء ، فارسيا بالجنس ، وانه لذلك الولاء كان يتعصب لبني
أمية ، يعادى من عاداهم ويوالى من ولاهم وقد رحل جده الأعلى
مع البيت الاموي الى الاندلس لا رحلوا اليها وأنشئوا ملكهم
بها (١) . ولقد نشأ ابن حزم في بيت عز وجاه وحاول أن يستفيد
من ثرائه العريض في تلقى العلم والمعرفة حتى أنه كان يباهى بثرائه
هذا ويستعلى به عن سواه (٢) .

نشأ ابن حزم اذن ربيب النعمة وحفظ أول ما حفظ القرآن
الكريم حيث حفظه اياه النساء اللاتي تربى بينهن من الجواري
والقريبات فيما يحكى هو ذلك عن نفسه (٣) . وهكذا تعلم في حياته

(١) ياقوت : معجم الادباء ج٢ ص ٢٣٧ وما بعدها طبعة فريد الرفاعي

وانظر أيضا ، المقرئ : نفح الطيب ج٦ ص ٢٠٣ .

(٢) المقرئ : نفح الطيب ج٦ ص ٢٠٣ .

الاولى ما يتعلمه أبناء الاكابر من كبار الدولة من حفظ الاشعار بعد حفظ القرآن والخط والكتابة • وازداد حب ابن حزم لتلقى علوم الدين حيث دفع به أبوه الى عدد من المشايخ يتلقى العلم عليهم ويقتدى بخصالهم الحميدة (٤) • فلقد درس انفق المالكى — الذى كان سائدا بلاد المغرب الاسلامى — على يد عبد الله بن دحون ، ودرس الحديث على أحمد بن الجسور ، وعلى أبى القاسم عبد الرحمن الازدى المعروف بابن الفرضى • ويذكر عن ابن حزم أنه كان غزير العلم واسع المعرفة ، ولكنه كان (حادا) فى الجدل وصريحا فى القول أو فى التعريض بالخصوم ، ولذا كان فقهاء عصره ينفرون منه ويحملون عليه ويؤلبون عليه الامراء والحكام حتى نفى أكثر من مرة وحرقت كتبه وفى ذلك جعل ينشد شعرا :

فان تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذى تضمنه القرطاس ، بل هو فى صدرى
يسير معى حيث ارتحلت وان اقم اقام معى حتى اغيب فى قبرى

ولما كن ابن حزم قد نشأ فى أحضان الوزارة و (السياسة) فلقد ناله من تقلب الاحوال السياسية ما ناله واصطلى بنار الفتن والقتال السياسية التى توالى على الاندلس فى عصره • واذا كنا قد ذكرنا أن حياة البغدادى تميل الى الاستقرار والمقام فان ابن حزم — راغبا أو مضطرا — كان دائم الترحال والتنقل ، فلم يكن يستقر بمكان معين فترة من الوقت حتى يرحل عنه الى غيره (٦) •

(٣) ابن حزم : طوق الحمامة ص ٥٠ وما بعدها •

(٤) يאות : معجم الانباء ج ١٢ ص ٢٤١ - ٢٤٢ •

(٥) ابن بسام : الذخيرة — المجلد الاول من السهم الاول ص ١٤٤ •

(٦) انظر ، طوق الحمامة ص ١٥٤ وما بعدها •

ولابن حزم مؤلفات ومصنفات عديدة ، حتى قيل ان مبلغ تواليفه فى الفقه والأصول والحديث والمسندات والملك وانحل وسائل المصنفات فى التاريخ والأدب والأنساب والرد على المعارض قد بلغ نحو أربعمئة مجلد • أما أشهرها :

- ١ — الأحكام لأصول الأحكام •
 - ٢ — المحلى بالآثار •
 - ٣ — الصادع والرادع •
 - ٤ — التلخيص والتخليص •
 - ٥ — الإمامة والسياسة •
 - ٦ — أخلاق النفس •
 - ٧ — كشف الالتباس بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس •
 - ٨ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل وهو الكتاب الذى نحن بصدد • ولقد توفى الإمام ابن حزم فى شعبان عام ٤٥٦هـ •
- وينتمى ابن حزم الى المذهب الظاهرى ، حيث كان علما عليه، فهو الذى أعطى المذهب (صورته) المتكاملة وتوسع به وجعله أحد أحد مذاهب الفقه والكلام • والظاهرية أصلا مدرسة فقهية أسسها داود بن على الأصفهاني الظاهرى (ت ٢٧٠هـ) (٧) ويعتبر ابن حزم هو المؤسس الثانى لها • ويرى أصحاب هذا المذهب ضرورة التمسك بظواهر النصوص الدينية ورفض الرأى والقياس والتعليل • يقول الشهر ستانى : ان أصحاب (الظاهر) لم يجوزوا القياس الاجتهاد

(٧) المؤلف بصدد دراسة عن المذهب الظاهرى فى طور النشأة (•)

فنى الاحكام • وقالوا : الاصول هى الكتاب والسنة والاجماع فقط •
ومنعوا أن يكون القياس أصلا من الاصول ، وقالوا : ان أول من
قتاس إبليس « قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين »
(الاعراف — ١٢) وظنوا أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب
والسنة (٨) •

وتقف الظاهرية عند حدود (ظاهر) النص ، فقول الله تعالى
يجب حمله على ظاهره مالم يمنع من حمله على ظاهرة نص آخر أو
أجماع أو ضرورة حس (٩) • وهنا ينبغى ملاحظة أن ابن حزم يكثر
من استخدام هذا التعبير (ضرورة الحس) الذى لا يعنى به ما يفهم
عند المفكرين والفلاسفة من جملة الحواس بل يقصد به (بداهة
العقول) أو رجاحة الفطرة السليمة والسديدة • ونلاحظ أن جملة
ما يذهب اليه أهل الظاهر مستمد فى كلياته وتفصيلاته من (النص)
الدينى ولا شىء غير ذلك • يقول ابن حزم : انه لولا النص الوارد
بتسميته تعالى بأنه حى وقديم وعليم ما سميناه بشىء من ذلك •
وترى الظاهرية أن (الوقوف) عند النص فرض ، ولو كان هناك
نص حتى فى نسميته تعالى جسما لوجب عند الظاهرية القول بذلك
وكانوا حينئذ يقولون انه لا كالأجسام ، كما هو الحال فى كونه عليما
وقديرا وحيا (١٠) •

ويدافع الظاهريون بقوة عن عقيدة التوحيد ويشبتون لله تعالى
ما أثبتته لنفسه دون تأويل أو تمثيل ، وأما ما جاء من نصوص بصدد

(٨) الشهر ستانى : الملل والنحل ج١ ص ٩٥ •

(٩) ابن حزم : الفصل ج٢ ص ٩٦ •

(١٠) ن*م ص ٩٣ •

اليد والوجه والعين والتجلى للجبل وغير ذلك من الصفات التي توحى بالتشبيه « فجميع هذه النصوص وجوه ظاهرة بينة خارجة على خلاف ما ظنوه وما قالوه » (١١) . ونلاحظ أن المذهب الظاهري اختص بأمرين : أحدهما نفى القياس ، ولقد وافقهم في ذلك بعض العلماء والشيعية الامامية الذين نفوا القياس والحمل على النصوص كما ذهب الظاهرية ، والامر الثاني أنهم — كما سبقت الإشارة — كلأما وفقها لا يأخذون الا بظواهر النصوص . ويتضح ذلك من خلال مسلكهم الظاهري في الرواية وفي النسخ وفي فهم النصوص واستنباط الاحكام منها الى آخر ذلك من المسائل التي يتضح من خلالها (المنهج) الظاهري .

وأما مصادر التشريع والاحكام والاستنباطات فيقول ابن حزم فيها : ان « الاصول التي لا يعرف شيء من الشارع الا منها أربعة ، وهي نص القرآن ، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي اتما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ونقله الثقات ، وألتواتر واجماع جمع علماء الامة ، ودليل مما لا يحتمل الا وجهها واحدا » (١٢) .

ويأتى الفقه الظاهري منكرا (تعليل) النصوص ومخالفا في ذلك لما ذهب اليه جمهور الفقهاء . فلقد نظر جمهور الفقهاء الى النصوص على أنها (معقولة) المعنى ، شرعت أحكامها لاغراض ومقاصد تنظيم أحكام الدين والدنيا ، وينتفع بها العباد في عاجل أمرهم وآجله . وان مجموع هذه النصوص يستنبط قواعد كلية

(١١) ن . م ص ٩٩ .

(١٢) الاحكام لاصول الاحكام ج١ ص ٧١ .

تندرج تحتها جزئيات كثيرة • وبذلك تتسع الشريعة لكل أحوال العباد وأحداثهم ، وذلك لان النصوص تتناهى والحوادث لا تنتهى ، فلا بد أن تستخرج علل الاحكام المعقولة ليكون القياس بينها • أما الظاهرية فيرون أن النصوص معقولة المعنى (فى ذاتها) ، أى أنها فى الجملة لمصلحة العباد ، ولكن كل نص يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه ، ولا ينكر فى علة مستتبطة منه • ولذلك فان الظاهرية ينفون السببية فى الشرائع مالم يكن السبب منصوحا عليه •

يقول ابن حزم : « لسنا نقول : ان الشرائع كلها لاسباب ، بل نقول : ليس منها شىء لسبب الا ما نص عليه أنه لسبب ، وما عدا ذلك فانما هو شىء أراده الله تعالى الذى يفعل ما شاء ، ولا نحرّم ولا نحلل ولا نزيد ولا ننقص ، ولا نقول الا ما قال ربنا عز وجل ونبينا ﷺ ، ولا نتعدى ما قالوا ، ولا نترك شيئاً منه • وهذا هو الدين المحض الذى لا يحل لاحد خلافه ولا اعتقاد سواه » (١٣) •

كتاب (الفصل) ، تحليل نقدى :

١ — الكتاب من حيث الشكل :

ان الكتاب الذى بين أيدينا مختلف من حيث الشكل أو بالاحرى (المنهج) عن الكتابين السابقين : المقالات للاشعرى ، والفرق بين الفرق للبغدادى • وأول هذه الاختلافات الانتماء (المذهبى) فاذا كان مذهب (الظاهر) الذى ينتمى اليه ابن حزم يقترب كثيراً من المذهب الاشعرى الذى أرسى قواعده أبو الحسن الاشعرى و (التزم) بها البغدادى التزاماً (حاداً) ، الا انه كانت هناك فى النهاية

(حدود) فاصلة بين المذهبين • وثانى هذه الاختلافات راجعة الى اختلاف طريقة (العرض) والتناول الى حد كبير • وأما ثالث هذه الاختلافات فهو يرتد الى أسلوب (الجدل) للزائد الذى كان يستخدمه ابن حزم ، بصورة لم تكن معهودة عند كل من الأشعرى والبغدادى •

يقع كتاب (الفصل) فى خمسة أجزاء متوسط كل جزء منها حوالى مائة وخمسين صفحة من القطع الكبير • أما عن المنهج الذى سلكه ابن حزم فيما نقارنه بمنهج البحث المعاصر فهو ما يمكن أن يكون المنهج التحليلى النقدى المقارن ، مع الاهتمام الفائق بالمسائل الجدلية مع الخصوم •

أما عن (خطة) ابن حزم البحثية فهو يذكرها فى صدر الكتاب متضمنة (الغاية) من الدراسة عنده وذكر أوجه (الاضافة والتميز) عن سواه • يقول ابن حزم — بعد الحمد لله والصلاة على رسوله ﷺ : أما بعد ، فإن كثيرا من الناس كتبوا فى افتراق الناس فى دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرة جداً • فبعض أطال وأسهب وأكبر وهجر (أى خلط بين الكلام) واستعمل الاغاليط والشغب (وهو تهيج الشر) فكان ذلك شاغلا عن الفهم قطعا دون العلم • وبعض أحذف وقصر ، وقلل واختصر واضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات ، فكان فى ذلك غير منصف انفسه فى أن يرضى لها فى الغبن فى الابانة ، وظالما لخصمه فى ان لم يوفه حق اعتراضه ، وباخسا حق من قرأ كتابه اذ لم يغنه عن غيره • وكلهم — الا نحلة القسم — عقد كلامه تعقيدا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم • وحلق على المعانى من بعد حتى صار ينسى آخر كلامه أوله • وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم ، فكان هذا منهم غير محمود

فى عاجلة وأجله • فجمعنا كتابنا هذا ، مع استخارتنا الله عز وجل
فى جمعه ، وقصدنا به قصد ايراد البراهين المنتجة عن المقدمات
الحسية أو الراجعة الى الحس من قزب أو من بعد على حسب
قيام البراهين التى لا تخون أصلا مخرجها الى ما أخرجت له وألا
يصح منه الا ما صممت البراهين المذكورة فقط ، اذ ليس الحق
الا ذلك ، وبالغنا فى بيان اللفظ وترك التعقيد (١) •

والحقيقة أن ابن حزم كما قال عن نفسه فأسلوبه بليغ ، وعبارته
رصينة وواضحة ، وألفاظه معبرة ودالة على ما يريد ، وليس ذلك
ببغريب عن ابن حزم المفكر والاديب • ولكننا نلاحظ — رغم كل
ذلك — نعمة من تعالى تغلب على أسلوبه وطريقته ، ويبدو أن
تلك طريقة مميزة له • ويرى ابن حزم ان رؤوس الفرق (المخالفة)
ست هى كما يلي :

١ — مبطلو الحقائق وهم الذين يسميهم المتكلمون
بالمسوفستائية •

٢ — القائلون باثبات الحقائق الا أنهم قالوا ان العالم لم
يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر •

٣ — القائلون باثبات الحقائق وأن العالم لم يزل وأن له مدبرا
لم يزل •

٤ — القائلون باثبات الحقائق ولكنهم اختلفوا ، فقال بعضهم
ان العالم لم يزل ، وقال بعضهم هو محدث ، واتفقوا على أن
مدبرين لم يزلوا وأنهم أكثر من واحد واختلفوا فى عددهم •

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج١ ص ٩ نشرة عبد
الرحمن خليفة •

٥ — القائلون باثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل وأبطلوا النبوات كلها •

٦ — القائلون باثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل واثبتوا النبوات الا أنهم خالفوا في بعضها فأقروا ببعض الانبياء عليهم السلام وأنكروا بعضهم •

ونلاحظ من خلال هذا (التصنيف) المنهجي والموضوعي الرائع كيفية الانتقال المنطقي من قسم الى قسم ، وهذا يدل على براعة ابن حزم في كيفية تقسيم الموضوعات وتبويبها ووضعها في اطارها الصحيح كما نلاحظ أيضا (تأصيل) الفكرة أو الرأي والتغلغل وراء معرفة جذوره ، ومحاولة استنباط الحقيقة في كل مذهب يضاف الى كل هذا الملم ابن حزم بأصول كل فرقة أو بعقائد كل ملة ، يؤكد ذلك عرضه الممتاز لعقائد أصحاب الديانات الاخرى خاصة اليهودية والمسيحية • وابن حزم فوق هذا وذاك قوى الحجة ، عظيم البرهان هادف الجدل اذ لم يكن جدله مجرد (المراوغة) العقلية مع الخصم ، وانما ليؤكد ما يراه (حقا وليدحض ما يراه باطلا) •

ملاحظة أخرى نلاحظها على (المنهج) عند ابن حزم (الظاهري) الذي يرفض (التأويل) والذهاب الى ما هو أبعد من ظاهر النص ، وهي أنه يلجأ — أحيانا — الى التأويل الذي يرفضه حيث أنه ربما يجد أن التأويل في هذه (اللحظة) أجدى وأجدر •

ويتناول ابن حزم في الجزء الاول من الكتاب عددا من أصحاب الالهواء والمال السابقة على الاسلام ويتعرض بالرد على كل (دعاواهم) • ويستكمل ابن حزم في الجزء الثاني جملة الخلاف بين النصاري والمسلمين ويرد على اعتراضات النصاري ،

وذلك فى القسم الاول من هذا الجزء أما القسم الثانى فيبدأ ابن حزم فى تناول فرق أهل الاسلام وبيان مذاهبهم •

أما من الجزء الثالث الى الجزء الخامس فيستكمل ابن حزم آراء تلك الفرق ويستعرض فى أسلوب جدلى مقارن (كيفية) اختلافهم حول بعض (الفروع) ومدى ذلك الاختلاف •

٢ — الكتاب من حيث الموضوع (القضايا المثارة) :

يثير كتاب (الفصل) كثيرا من القضايا الرئيسية والفرعية ، ولكننى هنا سأختار بعض تلك القضايا التى (أحسبها) رئيسية من جهة ، وتكاد تكون (خاصة) بكتاب الفصل من جهة أخرى •

٧ — من القضايا الرئيسية التى أرى أن الكتاب يثيرها هى حديثه (عن) اليهود أو حديثه (مع) اليهود • يقول ابن حزم فى عرض نقدى رائع (١) : ان أهل هذه الملة من اليهود موافقون لنا فى الاقرار بالتوحيد ثم بالنبوة وبآيات الانبياء عليهم السلام ، وبنزول الكتب من عند الله عز وجل ، الا أنهم فارقونا فى بعض الانبياء عليهم السلام دون بعض • وقد افترق اليهود على خمس فرق وهى (السامرية) وهم لا يعرفون حرمة لبیت المقدس ولا يعظمونه ، ولهم توراة غير التوراة التى بأيدي سائر اليهود ، ويطلبون كل نبوة كانت فى بنى اسرائيل بعد موسى عليه السلام ولا يقرون بالبعث . وهم الشام (والصدوقية) ونسبوا الى رجل يقال له صدوق ، وهم يقولون من سائر اليهود ان العزيز هو ابن الله ، تعالى الله عن ذلك . وهم باليمن • (والعنانية) وهم أصحاب عنان الدوادي اليهودى ، وقولهم أنهم لا يتعدون شرائع التوراة

وما جاء فى كتب الانبياء عليهم السلام ، ويتبرعون من قول الاحبار ويكذبونهم ، وهذه الفرقة بمصر والعراق والشام وهم من الاندلس بجليطله وجليبره • (والربانية) وهم الاشعفية ، وهم القائلون بأقوال الاحبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود • (والنعيسوية) وهم أصحاب أبى عيسى الاصبهانى وهو رجل من اليهود كان بأصبهان ، وهم يقولون بنبوّة عيسى بن مريم ومحمد ﷺ ، ويقولون ان عيسى بعثه الله عز وجل الى بنى اسرائيل على ما جاء فى الانجيل ، وأنه أحد أنبياء بنى اسرائيل ، ويقولون ان محمدا ﷺ نبي أرسله الله تعالى بشرائع القرآن الى بنى اسماعيل عليهم السلام والى سائر العرب •

ثم انقسم اليهود الى قسمين ، فقسم أبطل النسخ ولم يجعلوه ممكنا ، والقسم الثانى أجازوه الا أنهم قالوا لم يقع • وعمدة حجة من أبطل النسخ أن قالوا ان الله عز وجل يستحيل منه أن يأمر بالامر ثم ينهى عنه ، ولو كان كذلك لعاد الحق باطلا ، والطاعة معصية ، والباطل حقا والمعصية طاعة • ويقول ابن حزم : لا نعلم لهم حجة غير هذه ، وهى من أضعف ما يكون من التمويه الذى لا يقوم على سياق ، لان من تدبر أفعال الله كلها وجميع أحكامه وآثاره تعالى فى هذا العالم ، تيقن بطلان قولهم هذا • لان الله تعالى يحيى ثم يميت ثم يحيى ، وينقل الدولة من قوم أعزّه فيذلهم الى قوم أذلّه فيعزهم ويمنح من شاء من الإخلاق الجسنة والقيحة ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون •

ويستطرد ابن حزم فى جوار جدلى قوى الحجة والبيان فيقول لهؤلاء : ما تقولون فيمن كان قبلكم من الامم المقبون دخولها فيكم

إذا غزوكم ، أليست دماءهم لكم حلالا وقتلهم حقا وفرضا وطاعة ؟
ولابد من نعم (ونلاحظ هنا طريقة الالتزامات المفحمة التي ينهاجها
ابن حزم في سائر حواراته مع الخصوم عقيدة أو فكرا) • فيقال
لهم : فإن دخلوا في شريعتكم ، أليس قد حرمت دماءهم وصار
عندكم قتلهم حراما وباطلا ومعصية بعد أن كان فرضا وحقا وطاعة ؟
ولابد من نعم • فيقال لهم : ثم إن عدوا في السبت وعملوا ، أليس
قد عاد قتلهم فرضا بعد أن كان حراما ؟ فلا بد من نعم • وهذا
اقرار ظاهر منهم ببطلان قولهم ، واثبات منهم لما أنكروه من أن الحق
يعود باطلا ، والامر يعود نهيا ، وأن الطاعة تعود معصية ، وهكذا
القول في جميع شرائعهم •

ويستطرد ابن حزم معترضا على منكري (النسخ) (٢) بأن
(توراتهم) فيها (البداء) (٣) الذي هو أشد من النسخ • وذلك
أن فيها أن الله تعالى قال لموسى عليه السلام سأهلك هذه الأمة
(أى بنى اسرائيل) وأقدمك على أمة أخرى عظيمة • فلم يزل موسى
يرغب الى الله تعالى في (أن لا يفعل ذلك) حتى أجابه وأمسك عنهم •
وهذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان عن الله تعالى ، لانه ذكر

(٢) يقول تعالى : « وما ننسخ من لية أو نفسها نأت بخير منها أو مثلها »
(البقرة - ١٠٦) والنسخ لغة معناه الازالة أو النقل ، وهو في الشرع
ازالة مثل الحكم الثابت بدلالة الشرع بديل آخر شرعي ، على
وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه ولقد أقر معظم المسلمين
النسخ وأمثاله من الافتقار بعد الاغناء والامراض بعد الاعفاء ، والامانة
بعد الاحياء •

(٣) للبداء عدة معان : فهناك البداء في العلم وهو أن يظهر له سبحانه
خلاف ما علم ، والبداء في الامر وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده
بخلاف ذلك (انظر ، الشهر ستاني : الملل والنحل ج١ ص ١٠٩)

أن الله أخبر أنه سيهلكهم ويقدمه على غيرهم ثم لم يفعل ، وهذا انكذب بعينه تعالى الله عنه • وفى سفر أشعيا أن الله تعالى سيرتب فى آخر الزمان من الفرس خداما لمبيته • وذلك — فيما يذكر ابن حزم — هو النسخ بعينه لان التوراة موجبة أن لا يخدم فى البيت المقدس أحد غير بنى لاوى بن يعقوب على حسب مراتبهم فى الخدمة • فعلى أى وجه أنزلوا هذا القول من (أشعيا) فهو نسخ لما فى التوراة على كل حال • وأما فى الحقيقة فيما يرى ابن حزم فهو انذار بالامة الاسلامية التى صار فيها الفرس والعرب وسائر الاجناس فى المساجد ببيت المقدس وغيره التى هى بيوت الله تعالى •

وأما الطائفة الاخرى من اليهود والتى أجازت النسخ الا أنها أخبرت أنه لم يكن ، فان ابن حزم يعترض عليهم : بأى شئ علمتم صحة نبوة موسى عليه السلام ووجوب طاعته ؟ فلا سبيل الى أن يأتوا بشئ غير أعلامه وبراهينه وأعلامه الظاهرة ، فيقال لهم حينئذ اذا وجب تصديق موسى والطاعة لأمره لما ظهر من احالة الطبائع ، فلا فرق بينه وبين من أتى بمعجزات غيرها ، وباحالة لطبائع آخر • وبضرورة العقل يعلم كل ذى حس (وهنا نرى أن ابن حزم يقصد ذى ذهن راجح وفطرة سليمة) أن ما أوجبه لنوع فانه واجب لاجزائه كلها • فاذا كانت احالة الطبائع (من بين معجزات النبوة) موجبة تصديق من ظهرت عليه فوجوب تصديق موسى وعيسى ومحمد ﷺ واجب وجوبا مستويا ، ولا فرق بين شئ منه بالضرورة • وقد نبه الله تعالى على هذا البرهان بقوله : « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هى أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم والهنأ والهكم واحد » (العنكبوت — ٤٦) — فنص تعالى على أن الايمان بالاله الباعث لموسى هو الايمان بالاله الباعث لمحمد ﷺ والباعث لكل الانبياء والمرسلين •

٢ — قضية رئيسية أخرى أرى أن كتاب (الفصل) يتناولها
فى تحليل دقيق وبفهم تام بكل جوانبها وملابساتها ، تلك هى قضية
(اعتقادات النصارى بين الانجيل والكتب الاخرى) * يقول ابن
حزم : ان النصارى وان كانوا أهل كتاب بنبوة بعض الانبياء عليهم
السلام ، فان جماهيرهم وفرقهم لا يقرون بالتوحيد مجرداً بل
يقولون بالتثليث ، * والنصارى فرق منهم أصحاب أريوس وكان قسسياً
بالاسكندرية ، ومن قوله التوحيد المجرد ، وأن عيسى عليه السلام
عبد مخلوق وأنه كلمة الله تعالى التى بها خلق السموات والارض *
وكان على زمن قسطنطين الاول الذى كان على مذهب أريوس هذا
وهو أول من تنصر من ملوك الروم * ومنهم أصحاب بولس الشمشاطى
وكان بطريركيا بأنطاكية قبل ظهور النصرانية ، وكان قوله التوحيد
المجرد الصحيح ، وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الانبياء عليهم
السلام ، خلقه الله تعالى فى بطن مريم من غير ذكر ، وأنه انسان
لا الهية فيه ، وكان يقول لا أدري ما الكلمة ولا روح القدس * وكان
منهم أصحاب مقدونيوس وكان بطريركا فى القسطنطينية بعد ظهور
النصرانية وكان من أقواله ان عيسى عبد مخلوق انسان بنى كسائر
الانبياء عليهم السلام وهو روح القدس وكلمة الله عز وجل *

ويذكر ابن حزم أن هذه الفرقة الاخيرة قد بادت وعمدتهم
فى أيامه ثلاث فرق : (فرقة الملكانية) وهى مذهب جميع ملوك
النصارى وقولهم ان الله تعالى عبارة عن قولهم ثلاثة أسباب * أب
وابن وروح القدس كلها لم تزل ، وأن عيسى عليه السلام اله تام

كله وانسان تام كله ليس أحدهما غير الآخر ، وأن الانسان منه هو الذى صلب وقتل ، وأن الله منه لم ينله شئ - من ذلك ، وأن مريم ولدت الله والانسان. تعالى الله عن كفرهم ، وهى مذهب جميع نصارى افريقيا والاندلس. وجمهور الشام . - (وقالت انسطورية) « مثل ذلك سواء بسواء الا أنهم قالوا ان مريم لم تلد الله وانما ولدت الانسان ، وأن الله تعالى لم يلد الانسان وانما ولد الله . » تعالى الله عن كفرهم ، وتمثل آراء هذه الفرقة مذهب جمهور العراق وفارس وخراسان . *

(وقالت اليعقوبية) ان المسيح هو الله تعالى نفسه ، وأن الله - تعالى عن عظيم كفرهم - مات وصلب وقتل ، وأن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر والفلك بلا مدبر ، ثم قام ورجع كما كان ، وأن الله تعالى عاد محدثا وأن المحدث عاد قديما وأنه تعالى هو كان فى بطن مريم محمولا به . ويمثل هذا مذهب أهل مصر والنوبة . *

ويرد ابن حزم على هذه المذاهب جميعا بحجة ولسان حاد (هـ) ، ويذكر أنه لولا أن الله تعالى وصف قولهم فى كتابه ، حيث يقول تعالى : « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم » ويقول حاكيا عنهم : « ان الله ثالث ثلاثة » واذا يقول تعالى : « أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله » يقول ابن حزم لولا أن هذه الاوصاف وردت فى القرآن لما انطلق لسان مؤمن بحكاية هذا القول العظيم الشنيع . *

(هـ) وهو الذى قيل فيه أنه كان - فى الحق - أحمد بن سيفه الحجلاج بن يوسف الثقفى . *

ويرد ابن حزم على (اليعقوبية) فيقول انها فرقة نافرت العقل والحس مناصرة وحشية تامة ، لان الاستحالة نقلة ، وانقطة والاستحالة لا يوصف بهما الاول الذى لم يزل ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، ولو كان كذلك لكان مخلوقا ، والمحدث يقتضى محدثا خالقا له ، ويكفى من بطلان هذا القول دخوله فى باب المحال والممتنع الذى قد أوجب العقل والحس بطلانه • وليس فى باب المحال أعظم من أن يكون الذى لم يزل يعود محدثا لم يكن ثم كان • ويلزم هؤلاء القوم أن يعرفونا من دبر السموات والارض وأدار الفلك هذه الثلاثة أيام التى كان فيها ميتا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا •

ثم يقال للقائلين بأن البارئ تعالى ثلاثة أشياء : أب وابن وروح القدس ، أخبرونا أن هذه الاشياء لم تزل كلها ، وأنها مع ذلك شئ واحد • وان كان ذلك كما ذكرتم ، فبأى معنى نستحق أن يكون أحدها يسمى أبا والثانى ابنا ، وأنتم تقولون ان الثلاثة واحد ، وأن كل واحد منها هو الآخر ، فالاب هو الابن ، والابن هو الاب ، وهذا هو عين التخليط • وانجيلهم يبطل هذا بقولهم فيه : سأقعد عن يمين أبى ، وبقولهم فيه ان القيامة لا يعلمها الا الاب وحده وأن الابن لا يعلمها ، وهذا يوجب أن الابن ليس هو الاب • وان كانت الثلاثة متغايرة — وهم لا يقولون بهذا — فيلزمهم أن يكون من الضعف أو من الحدود أو من النقص ما وجب به أن يخط عن درجة الاب ، والنقص ليس من صفة الذى لم يزل •

وذكر بعضهم أنه لا وجب أن يكون البارئ تعالى حيا وعالما وجب أن يكون له حياة وعلم ، فحياته هى التى تسمى روح القدس وعلمه هو الذى يسمى الابن •

ويذكر ابن حزم أن هذا من أغث ما يكون الاحتجاج ، لان
البارى تعالى لا يوصف بشيء من هذا من طريق الاستدلال ،
لكن من طريق السمع خاصة • ولا يصح لهم دليل لا من انجيلهم •
ولا من غيره من الكتب أن العلم يسمى ابنا ، ولا فى كتبهم أن علم
الله هو ابنه ، وقد ادعى بعضهم أن هذا تقتضيه اللغة اللاتينية من
أن علم العالم يقال فيه انه ابنه •

ويرد ابن حزم بأن هذا باطل وظاهر الكذب ، لان الانجيل الذى
كان فيه ذكر الاب والابن وروح القدس لا يختلف أحد الناس فى
أنه انما نقل من اللغة العبرانية الى السريانية وغيرها • فعبرعن
تلك الالفاظ العبرانية بما كان فيه ذكر الاب ولابن وروح القدس •
وليس فى اللغة العبرانية شيء مما ذكر وادعى • وان كانوا ممن
يقولون بتسمية البارى عز وجل عن طريق الاستدلال ، فقد أسقطوا
صفة القدرة ، اذ ليس الاستدلال على كونه عالما بأصح ولا أولى
من الاستدلال على كونه قادرا •

وهكذا يرمى ابن حزم فى حوارهم ومناقشتهم ليس فقط مع
اليهود والنصارى بل مع غيرهم من أصحاب الملل الاخرى مستخدماً
أسلوب الجدل العقلى المقنع ، والالزام البرهانى المفهم •

رابعاً

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين

لفخر الدين محمد بن عمر الرازي

من الرجل : نشأته وزمانه :

هو الامام الكبير شيخ الاسلام ، الاصولي ، المتكلم ، المناظر المفسر ، صاحب التصانيف المشهورة في الافاق ، الخطبة في سوق الافادة بالاتفاق ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي التميمي ، البكري ، القرشي ، الطبرستاني ، الرازي المولد ، الملقب بفخر الدين ، المعروف بابن الخطيب دلالة على أبيه الذي كان قاضيا وخطيبا في الري . ولد في اليوم الخامس والعشرين من رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة من الهجرة (١) . درس فخر الدين الفقه الشافعي على أبيه وتعلم سائر علوم الدين بعد أن أتم حفظ القرآن الكريم ، كما تعلم على أبيه أصول المذهب الاشعري . وظل يتعلم عليه الى أن مات أبوه ويذكر الرازي في كتابه المسمى (تحصيل الحق) تسلسل (التلقيات) وتتبع الجذور ، حيث تلقى هو علم الاصول على أبيه ضياء الدين عمر ، وولده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري ، وهو على امام الحرمين أبي المعالي ، وهو على الاستاذ أبي اسحق الاسفراييني ، وهو على الشيخ أبي الحسن الباهلي ، وهو على الشيخ أبي الحسن الاشعري الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة . ويقال ان الرازي كان يحفظ الشامل في أصول الدين لامام الحرمين ، والمستصف في أصول الفقه للغزالي والمعتمد لابن الحسين البصري (٢) . ولقد جاب الرازي البلاد وقاظر

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج٥ ص ٢٣ ، الصفدي : الوافي

بالوفيات ج٤ ص ٢٤٨ .

(٢) المرجع السابق ج٥ ص ٣٥ .

العلماء واتصل بالسلطين والامراء ، ساعده على ذلك سعة علمه
و ثراء معرفته وثقافته وبراعته فى (فن) النقاش والجدل مع الخصم
يقول الصفدى عنه : انه اجتمعت له خمسة اشياء لم تجتمع لغيره:
وهى سعة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع
الذى ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه
على ما يريد فى تقرير الادلة والبراهين (٣) . ولقد سمح له (زمانه)
أن يستوعب جميع الثقافات وأن ينهل منها . وكان الرازى — كما
كان ابن حزم — حاد الطبع سليط اللسان ، لا يراعى لئناظريه قدرا
بما جعله كثيرا الاعداء وربما كان هذا سر اثارته الناس فى كل بلد
نزل فيه : معتزلة وما تريدية بوكرامية وشيعة . وللرازى مصنفات
كثيرة منها :

١ — تفسير القرآن الكريم ، المسمى (بمفاتيح الغيب) وهو
موسوعة ضخمة ، ترجع اليها شهرة الرازى ولقد أفرد الرازى لتفسير
الفاخرة وحدها مجلدا كاملا . وينهج الرازى فى تفسيره للقرآن
نهجا لم يسبق اليه — بعد كشف الزمخشري — حيث ضمن هذا
التفسير كثيرا من التأويلات العقلية والاراء الكلامية والمذاهب
الفلسفية مما جعل كثيرا من خصومه يحملون عليه بسبب ذلك ، اذ
الابد أن يظل القرآن بقداسته بعيدا عن هذه (المتاهات) الجدلية
والالزامات العقلية .

(٣) الوافى بالوفيات ج٤ ص ٢٤٨ .

- ٢ — كتاب الاربعين فى أصول الدين *
- ٣ — نهاية العقول فى دراية الاصول (مخطوط ، وعنه نسخة بدار الكتب المصرية) *
- ٤ — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين *
- ٥ — كتاب المعالم فى أصول الدين *
- ٦ — كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل *
- ٧ — المباحث المشرقية *
- ٨ — لوامع البينات ، شرح اسماء الله تعالى والصفات *
- ٩ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، وهو الكتاب الذى نحن بصدده *

واذا كان الرازى له يدفى النظم ، فهو فى هذه الابيات يصور
رحلة (الانسان) من الحياة الى الموت !

نهاية اقدام العقول عقل	✽	واكثر سعي العالمين ضلال
فارواحنا فى وحشة من جسوننا	✽	وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستقد من بحثنا طول عمرنا	✽	سوى أن جمعنا فيه قيل وقال
وكم من جبال قد علت شرفاتها	✽	رجال قزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة	✽	فبادروا جميعا - مزعجين -وزالوا!

ولقد توفى فخر الدين الرازى فى عيد الفطر من سنة ست
وستمائة من الهجرة *

آعتقادات فرق المسلمين والمشرکین (تحلیل نقدی) :

١ — الکتاب من حیث الشکل :

یعتبر الکتاب صغیر الحجم نسبیا اذا قیس علی الکتاب (الموسوعية) الاخری ، ولكنه عظیم النفع والفائدة بما یعرض وکیفیه ما یعرض • ویقع الکتاب فی عشرة أبواب تتضمن تناول مذاهب الفرق الاسلامیه والفرق غیر الاسلامیه ، بطریقه موضوعیه • وأسلوب علمی جاد ، وحیده منشوده قدر الطاقه • ونلاحظ أن الکتاب جاء أقرب ما یشکل الی کتاب (المقالات) للاثعری من حیث التناول (المسالم) ولكنه یختلف عن الکتابین الاخرین : الفرق بین الفرق للبغدادی ، والفصل لابن حزم الاندلسی • فالرازی يؤثر ألا (یتدخل) فی سباق العرض ، وبالرغم من أن الرازی یلزم الاسلوب الجدلی فی کثیر من کتاباته ، ولم یسلم من منهجه هذا حتی تفسیره للقرآن الکریم ، أقول بالرغم من ذلك الا أنه (هنا) یلتزم طریقه التناول (المحاید) والعرض الموضوعی • أما منهجه فی هذا الکتاب فهو ما یمکن أن نسمیه منهجا تحلیلیا تاریخیا مقارنا • والعبارة فیهِ سلسله وموجزة والدلالات واضحه ، واللغة رصینه معبره • والإسلوب منطقی فی العرض ، ویخلو الکتاب من الحشو الزائد والجمل الانشائیة المخله بالمعنی • واذا ما طالعنا الکتاب فاننا لا نکاد نری تلك المقدمة التي تتضمن الخطة (البحیثیه) التي یذكر من خلالها کل مؤلف هدفه من البحت وأسلوبه فی التناول والفرق بینهُ وبين الاخرین فیما یقدم علیه من دراسة أو بحث، وربما کان صغرحجم الکتاب دافعا للرازی الی ذلك • ویکتفی الرازی بذكر هذه العبارة فی صدر کتابه : « هذا کتاب الفرق فی شرح أحوال مذاهب المسلمين

والمشركين ، وهو مرتب على عشرة أبواب « (١) والكتاب على هذا النحو يمكن أن يعتبر متماسكا وله (سياق) يحافظ على الترامة •
أما الباب الاول : فهو فى شرح فرق المعتزلة وبيان ما فيه يشتركون •

وأما الباب الثانى : فهو فى شرح فرق الخوارج •
وأما الباب الثالث : فهو فى فرق الروافض •
وأما الباب الرابع : فهو فى المشبهة ، وأما الباب الخامس : فى فرق الكرامية •
وأما الباب السادس : فهو فى فرق الجبرية •
وأما الباب السابع : فهو فى المرجئة •
وأما الباب الثامن : فهو فى أحوال الصوفية •
وأما الباب التاسع : فهو فى الذين يتظاهرون بالاسلام وان لم يكونوا مسلمين •
وأما الباب العاشر : فى شرح الفرق الذين هم خارجون على الاسلام بالحقيقة وبالاسم •

٢ — الكتاب من حيث الموضوع :

ونحن نتحدث عن أى كتاب من كتب الفرق من حيث ما يطرح من موضوعات فننا نلاحظ أن هناك (اتفاقا) بالتأكيد حول معظم الفرق وأسمائها وأهم آرائها • ولكن تتمايز هذه الكتب من حيث

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٢١ نشرة طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى الهوارى

(اختلاف) طريقة تناول • ولذا فأننى بصدد دراسة الكتاب من خلال القضايا التى يطرحها أو الفرق التى يستعرضها ، اكتفى بذكر بعض الفرق التى لم أذكرها بصدد تناولى للكتب الأخرى التى سبقت دراستها •

١ — أولى هذه (القضايا) التى أراها تستحق للذكر هى قضية اختلاف (الخوارج) إلى فرق • ويحصى الرازى فى كتابه (اعتقادات الفرق المسلمين والمشركين) إحدى وعشرين فرقة هى التى تشكل — من وجهة نظرة — قوام مذهب الخوارج إجمالاً (١) •

ويقول الرازى عن مذهبهم إجمالاً أن «سائر فرقهم منفقون على أن العبد يصير كافراً بالذنب ، وهم يكفرون عثمان وعلياً رضى الله عنهما وطلحة والزبير وغائشة — رضى الله عنهم — ويعظمون أبابكر وعمر رضى الله عنهما » •

وسأكتفى هنا بالإشارة إلى بعض فرق الخوارج وملخص قولها كما جاء فى كتاب (الاعتقادات) للرازى • ومن بين تلك الفرق (المحكمة) وهم الذين قالوا لعلى رضى الله عنه لا حكم الحاكمين : ان كنت تعلم أنك الامام حقاً فلم أمرتنا بالخطيئة ؟ ثم انفصلوا عنه بهذا السبب وكفروا علياً ومعاوية رضى الله عنهما • ومن فرقهم (الازارقة) وهم أتباع أبى نافع راشد بن الأزرق ، ومن مذهبهم أن قتل من خالفهم جائز • ومنهم (النجدة) وهم أتباع نجدة بن عامر الحنفى ، وهم يرون أن قتل من خالفهم واجب ، وأكثر الخوارج بسجستان على مقالته • ومنهم (البيهسية) أو

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٥٠ وما بعدها •

الهيصمية وهم أتباع أبى بيهس هيصم بن جابر ، ومذهبهم أن من لا يعرف الله تعالى وأسماءه وتفاصيل الشريعة فهو كافر • ومنهم (العجاردة) وهم أتباع عبد الكريم بن عمرو ، وعندهم أن سورة يوسف ليست من القرآن لأنها فى شرح العشق والعاشق والمعشوق : ومثل هذا لا يجوز — عندهم — أن يكون كلام الله تعالى • ومنهم (الصلتية) أتباع أبى عثمان بن أبى الصلت ، وعندهم أن من دخل فى مذهبهم فهو مسلم ، وإنما يحكمون بالسلام الاطفال من حين بلوغهم ومنهم (الحمزية) وهم اتباع حمزة بن أدرك ، وهم يقطعون بأن أطفال الكفار فى النار • ومنهم (المكرمية) وهم أصحاب مكرم بن عبد الله العجلي ، وهم يقولون ان تارك الصلاة كافر ، لا لانه ترك الصلاة بل لانه جاهل بالله تعالى • ومنهم (الاباضية) وهم اتباع عبد الله بن أباض الذى ظهر فى زمن مروان بن محمد آخر ملوك بنى أمية • ويقوم مذهبهم على أن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال ، وأن مرتكب الكبيرة موحد وليس مؤمناً ، وأن مرتكب الكبيرة كافر بالنعمة وليس كافراً بالملة •

٢ — القضية الثانية فى افتراق (المرجئة) وجملة مذاهبهم • ونلاحظ أن المقولة الأساسية التى شغل بها المرجئة هى مقولة الايمان : ما هو ؟ وما علاقته بالعمل أو علاقة العمل به ، وما حكم مرتكب الكبيرة ؟ وما موقفه من وعيد الله للعاصين ؟ • ولقد شغل المرجئة بهذه القضية فى عصر كانت مطروحة فيه بين أنواع كثيرة من الفرق المتشددة وغير المتشددة ، ومن ثم فانهم كانوا استجابة صادقة لعصرهم واحتياجاته الفكرية •

ولقد كانت استجابتهم هذه على أنحاء مختلفة ، لكنهم جميعا كانوا يلتقون عند معارضة كل من الخوارج والمعتزلة • أما اختلافهم مع الخوارج ففي تكفيرهم لمرتكب الكبيرة وتخليده في النار ، وأما اختلافهم مع المعتزلة ففي اخراجهم مرتكب الكبيرة من حظيرة الايمان ففي اخراجهم مرتكب الكبيرة من حظيرة الايمان ، والاختلاف مع كليهما لوعيديتهما ولادخالهما العمل عنصرا أساسيا في حقيقة الايمان •

ويذكر الرازي في كتابه (الاعتقادات) أن المرجئة افترقوا على خمس فرق ، أولهم (اليونسية) (٢) • وهم أتباع يونس بن عون النميري وهم يذهبون الى أن كل خصلة من خصال الايمان ليست بايمان ولا ببعض ايمان مجموعها ، وأن الايمان لا يقبل الزيادة النقصان •

ومنهم (الغسانية) وهم اتباع غسان الحرمي الكوفي وهم يقولون : ان الايمان غير قابل للزيادة والنقصان وكل قسم من الايمان فهو ايمان • ومنهم (التومنية) وهم اتباع أبي معاذ التومني وهم يذهبون الى أنه لا يضر مع الايمان معصية ما ، وأن الله تعالى لا يعذب الفاسقين من هذه الامة • ومنهم (الثوبانية) وهم اتباع أبي ثوبان بوهم يذهبون الى أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شيء من حرارة جهنم لكنهم لا يدخلون جهنم أصلا • ومنهم (الخالدية) وهم أتباع ، وهم يقولون ان الله تعالى يدخل العصاة نار جهنم لكنه لا يتركهم فيها بل يخرجهم ويدخلهم الجنة •

(٢) المرجع السابق ص ١٠٧ وما بعدها •

٣ — القضية الثالثة التى يمكن أن تفرض نفسها على سياق البحث وهى اجدى موضوعات كتاب (الاعتقادات) للرازى ، فهى فى شرح الفرق الذين هم خارجون على الاسلام بالحقيقة وبالاسم . ومن بين هذه الفرق — مما لم نذكر فى تناولنا للكتب السابقة — فرق المجوسى ، وهم بصفة عامة عبدة النار والقائلون ان للعالم أصلين : النور والظلمة . والمجوس هم أقدم الطوائف ، وقد نشأت المجوسية فى بلاد الفرس وكانوا بارعين فى علم التنجيم والفلك .

ويعدد الرازى فرق (المشركين)^(٢) فيذكر أول ما يذكر منهم (الزرادشتية) وهم أتباع زرادشت ، وهو رجل من أهل أذر بيجان ، ظهر فى أيام (بشتاسف) أحد ملوك الفرس العظماء ، وادعى النبوة فأمن به بشتاسف وأظهر اسبنديار بن بشتاسف دين زرادشت فى العالم ، وبين المجوس خلاف كثير الا أن الكل يتفقون على أن الله تعالى حارب مع الشيطان ألوف السنين ، ولما طالت المدة توسطت الملائكة بينه وبين الشيطان ، على أن يسلم الله تعالى العالم الى الشيطان سبعة آلاف سنة يحكم ويفعل ما يريد ، وبعد ذلك عهد أن يقتل الشيطان ، ثم أخذت الملائكة سيفيهما منهما ، وقرروا بينهما أنه من خالف منهما ذلك العهد قتل بسيفه . وكان هذا الكلام — فيما يذكر الرازى — غير لائق بالعقلاء ، ولكن المجوس متفقون على ذلك . ونلاحظ هنا أن الرازى ازاء هذا المعتقد (ألفاسد) اكتفى بقوله : « غير لائق بالعقلاء » ولكننا لاحظنا أن ابن حزم مثلاً كان سيفاً بقاراً فى وجه هذه المعتقدات (الباطلة) وكان أسلوبه حاداً فى مناقشتهم والاعتراض على مذاهبهم .

(٢) ن°م ص ١٣٤ وما بعدها .

ويتحدث الرازى بعد ذلك عن فرق (الثنوية) ، والفارق بين المجوس والثنوية أن المجوس يقولون ان النور قديم أزلى وان الظلام مخلوق حادث . أما الثنوية فيقولون بأزلية النور والظلام وبتساوقهما فى القدم ، واختلافهما فقط فى الجوهر والطبع والفعل والخير والكان والاجناس والابدان والارواح ، وسموا ثنوية نقولهم باثنين أزليين . ومن فرق الثنوية (المانوية) وهم أتباع ما فى بن بابك وقد كان على زمن سابور بن أردشير ، اوعى النبوة وقال ان للمعلم أصلين : نورا وظلمة ، وكلاهما قديمان . ولكن لما ولى الملك بهرام الحكم أمر بقتل ما فى رمز بعض أصحابه الى الصين حيث نشروا دعوتهم هناك . ومنهم أيضا (الديصانية) وهم يقولون بالنور والظلمة أيضا ، والفرق بينهم المانوية أن المانوية يقولون ان النور والظلمة حيان ، وبينما الديصانية يقولون ان النور حى والظلمة ميتة . ومنهم أيضا (المرقيونية) وهم يثبتون متوسطا بين النور والظلمة ، ويسمون ذلك المتوسط (المعدل) . ومنهم (المؤدكية) وهم أتباع مزدك بن نافدان فى زمن قباد بن فيروز والد أنوشروان العادل ، ثم ادعى النبوة وأظهر دين الاباحة حيث أنه يقول باستباحة أموال الناس ويعتبرها فيئا ، وليس لاحد ملك شئ ولا حوزة لان الاشياء كلها ملك لله . وانتهى أمره الى أن ألزم قياد الى بيعت امرأته ليتمتع بها غيره . فتأذى أنوشروان من ذلك الكلام غاية التأذى ، وقال لو ائده اترك بينى وبينه لاناظره فلن قطعنى طاوعته والا قتلته . فلما ناظر مع أنوشروان انقطع مزرك وظهر عليه أنوشروان فقتله وأتباعه .

ويتحدث الرازى بعد ذلك عن (الصبائية) ويقال لهم : الصابئة والصائبون ، وكلها بمعنى واحد . والصابى هو النارك

لدينه الذى شرع له الى دين غيره • والصائبون سموا بذلك لانهم
فارقوا ملة التوحيد وعبدوا النجوم وعظموها • فهم قوم يقولون
ان مدبر هذا العالم وخالقه هو (هذه الكواكب السبعة والنجوم
فهم عبدة الكواكب • ولما بعث الله ابراهيم عليه السلام كان الناس
على دين الصبائية ، فاستدل ابراهيم عليه السلام عليهم فى حدوث
الكواكب ، كما حكى الله تعالى عنه فى قوله : « لا أحب الافلين » ،
وقد كانت عبادة الاصنام أحدث من هذا الدين لانهم كانوا يعبدون
النجوم عند ظهورها ، ولما أرادوا أن يعبدوها عند غروبها لم يكن
لهم بد من أن يصوروا الكواكب صورا ومثالا • فصنعوا أصناما
واشتغلوا بعبادتها ، فظهرت من هنا عبادة الاوثان •

الخلاصة

تلك كانت دراسة نقدية قارنت من خلالها بين اتجاهات كتاب الفرق وبين الفرق نفسها وبين المذاهب والمناهج المتباينة • وثمة قضية هامة تطرح نفسها بعد هذا (الحشد) من التناولات ، وهى : لماذا كان (الافتراق) •• هل كان هذا الافتراق (موسوما) أم كان (مزعوما) •• وما هى حدود هذا الافتراق ؟ وهل لا زالت هناك (امكانية) لتلاق ؟ والحقيقة ان كل هذه التساؤلات طرحت نفسها على الباحث منذ البداية ، بل كانت الموجهة لمساره ، ولكنى آثرت أن (اختتم) بها الدراسة ، لأنها فى تصورى تخرج من حيز (التقديم) الى حيز (التقويم) ولما كان التقويم لا يصادر به على الدراسة وانما يعقبها ويتوجها ، جاء سياق هذه القضية فى الخاتمة • وقبل أن اتطرق للإشارة لى هذه (القضية) أود التأكيد — كما جاء فى المقدمة — أن (التناولات) التى جاءت بين دفتى الدراسة ليست إلا جزءا من كل ، ولم تكن الا (نماذج) ممثلة فقط ، يتضح من خلالها (الكاتب) و (الكتاب) من حيث : ظروف العصر — الاسلوب والمنهج — طريقة عرض الموضوعات — الانتماء المذهبى — مدى الامانة والموضوعية • كل هذا بطريقة أردت من خلالها توجيه الاهتمام والنظر الى هذا (المخزون التراثى) الذى يمثل بالنسبة لنا نحن دارس الفلسفة الاسلامية رصيда من (خيرات الماضى) التى ينبغى علينا ألا (ننسلخ) عنها ونحن فى مرحلة (التواصل) الحضارى والاستفادة من تجارب السلف حتى نتأكد (هويتنا) الثقافية فى وقت يعصف فيه العصر بالثقافات التى بلا جذور •

نعود الان الى (قضيتنا) الاساسية ، ومقدماتها أننا نطالع فى معظم كتب تاريخ الفرق سواء التى عرضت لها أو التى لم أعرض

أن هناك (إشارة) على نحو ما الى حديث (افتراق الامة) والذي نسب الى الرسول ﷺ وهو أن الامة ستفترق الى (ثلاث وسبعين فرقة كلهم فى النار الا واحدة) ، ونلاحظ أن فضلا عن كون هذا الحديث (المنسوب الى الرسول لم يأت فى الصحيحين ، فانه حتى فى كتب الحديث التى ورد فيها لم يكن سنده قويا • ولكن الذى يمكن أن تخرج به فى هذا الصدد هو أن (الكتب) التى اصطلحنا أن نسميها (خاصة) حيث أنها تخص فرقة بعينها أو مذهباً بعينه ، أى تلك الكتب (العامة) التى تتعرض لعدد من الفرق ، أقول ان الغرض من تصدير (الكتاب) بهذا الحديث هو بيان لانه يتحدث فى (افتراق) الامة من ناحية ، وبيان أن (معتقد) الفرقة أو المذاهب الذى ينتمى اليه صاحب الكتاب هو المعتقد الصحيح وأن كل ما سواه — على تفاوت فى المواقف — باطل •

وأصحاب هذا (النهج) فى التأريخ للفرق والمذاهب هم ممن يثبتون القول بأن الافتراق (مرسوم) طالما نص رسول الله على ذلك ، أو بالاحرى هو حقيقة واقعة ومؤكدة ، ومن ثم جعلوا يعدون الفرق والمذاهب حتى (تتوافق) مع (الاقرار) النبوى بافتراق الامة وهؤلاء يستندون الى أن كل (اختلاف) ناشئ هو مما أقره الرسول ونبه اليه ، وهم (يبررون) كل (افتراق) بأنه مما (نص) عليه •

والحقيقة ان المسألة فى تصورى هى أن الافتراق (نشأ) أولاً ثم جاء (التبرير) له ثانيا • وكان الموجه الى ذلك من وجهة نظرى عند كل تلك الفرق مقولة (أن الحق اذا لم يثبت لغيرى فانه يثبت لى) وليت المسألة تتقف عند كل هؤلاء عند مرحلة (اختلاف الرأى) وانما صار الامر عندهم (اختلاف العقيدة) مما يستوجب معه التكفير •

وذلك آفة كبرى سقط فيها كثير من المفكرين الاسلاميين على علو قدرهم وسمو مكانتهم .

ولكن فى المسألة بعدا آخر هو أن بعض تلك الفرق قد (اختلفت) مع غيرها (وخالفت العقيدة ، وخرجت عن دائرة) الدين . فليس الامر هنا اذن مجرد (فكر) يختلف فيه ولا يكفر صاحبه ، ولكنه مسألة (اعتقاد) يبعد صاحبه عن (جمع) المسلمين .

ان الصورة النهائية للكيفية هذا الاختلاف ومراحله ومن ثم تقويمه هى أن المسلمين كانوا (وحدة) عقيدة وشكرا ، ومعهم الرسول ﷺ ينهى عن الجدل والفرقة بين المسلمين . لقد مضى اذن زمن الرسول ﷺ حيث كان المسلمون على عقيدة واحدة هى ما جاء فى كتاب الله ، لانهم — كما يقول طائس كبرى زاده — « أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والالهام » (مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٢) . ثم ظهرت بعد الرسول ﷺ الاهواء والبدع ، وأطلت الفتن ، وكثرت الحروب . وتكالب الناس على الدنيا ، وقوى أمر المنافقين من أعداء الدين ، وضعف الايمان فى قلوب بعض الناس ، ووقفت الناس كتاب ربهم وسنة نبيهم ، وكان الحق واحدا مؤلفا للقلوب ، فصار (نسبيا) ومتنازعا عليه ، وكان التقديس للمعتقدات والمبادئ فصار التقديس للرجال . ذلك هو الغير الذى حدث ، ولكنه تبدل هائل وانقلاب عظيم ! وفى صوري أن هناك (اقترابا) فى مواقف بعض الفرق والمذاهب ، أو لنقل (اتفاقا) حول (الحق) انذى لا يمكن أن يختلف فيه ، ومن هنا فان مهمة (الباحثين) فى مجال الفكر الإسلامى ينبغى أن تكون (القريب) و (التوفيق) بين المذاهب بصدد العقيدة والفكر خاصة اذ كانت بعض المذاهب لديها خاصية (المرونة) فى

الالقاء بغيرها • أما الفرق التى غلت فى دينها فأكثرها بادت ولم يبق منها الا (سمومها) التى من واجب الباحث المسلم أن يوضح مراميها ويبين خطورتها ويحذر من استمرارها حتى ولو على (الورق) !

وفى نهاية هذه الدراسة ينبغى الإشارة الى حقيقة واضحة — من سياق البحث — وهى أن كثيرا من الفرق أو المذاهب التى عرضت لهم من الاسلاميين قد أخطأ فى جانب وأصاب فى جانب آخر مهما كان مقدار صوابه أو خطئه ، الا أن (الحق) كان دائما من نصيب مذهب أهل السنة والجماعة الذى كان وما يزال هو مذهب جمهور المسلمين ، المدافع عن كلمة الحق والدين ، المحافظ على العقائد ، المتمسك بالقواعد ، المنبى دائما لنداء الحق سبحانه : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (آل عمران — ١٠٣) وقوله تعالى : « وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (المؤمنون — ٥٢) •

المراجع

- ١ - ابن حزم (أبو محمد) : الفصل فى الملك والاهواء والنحل. -
طبعة صبيح القاهرة ١٣٤٧ هـ .
- ٢ - أمين (أحمد) : ضحى الاسلام لجنة التأليف والشر -
القاهرة ١٩٤٩ .
- ٣ - بدوى (د عبد الرحمن) : مذاهب الاسلاميين ج١ ، ج٢ دار
العلم للملايين بيروت ١٩٧١ ، ١٩٧٣ .
- ٤ - الجوينى (عبد الملك) : لمع الادلة فى قواعد عقائد أهل السنة
والجماعة تحقيق د. فوقية حسين ط . القاهرة ١٩٦٥ .
- ٥ - الجوينى : الارشاد الى قواطع الادلة تحقيق د. محمد يوسف
موسى القاهرة ١٣٦٩ هـ .
- ٦ - الخياط (أبو الحسين) : الانتصار والرد على ابن الروندى
المحدد تحقيق ينبرج القاهرة ١٩٢٥ .
- ٧ - الرازى (فخر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين
- طبعة القاهرة .
- ٨ - السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية الكبرى القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٩ - السلمى (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية - تحقيق
نور الدين شريعة - الازهر ١٩٥٣ .
- ١٠ - الشهر ستانى (عبد الكريم) : الملك والنحل طبعة فتح الله
بدران - القاهرة ١٩٥٧ .

- ١١ — الشيبى (د. كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع
بغداد ١٩٦٤ •
- ١٢ — صبحى (د. أحمد) : الزيدية منشأة المعارف ١٩٨٠ •
- ١٣ — صبحى (د. أحمد) : فى علم الكلام — الاسكندرية ١٩٨٢ •
- ١٤ — الطوس (السراج) : اللمع فى التصوف تحقيق د. عبد
الحليم محمود وآخر — القاهرة ١٩٦٠ •
- ١٥ — عفيفى (د. أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام
دار المعارف ١٩٦٣ •
- ١٦ — القاضى عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد
والعدل (أكثر من جزء) •
- ١٧ — القاضى عبد الجبار بن أحمد : شرح الاصول الخمسة تحقيق
د. عبد الكريم عثمان — القاهرة ١٩٦٥ •
- ١٨ — النشار (د. على) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١
دار المعارف ١٩٧١ •
- ١٩ — النوبختى (أبو محمد) : فرق الشيعة تصحيح آل بحر
العلوم — النجف ١٣٥٥ هـ •

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة
٩	عن معنى الابتداع : النشأة والتطور
٢٥	★★ أولا : الفكر الاسلامى مبتدعا
٢٥	★ فى مجال علم الكلام (التجسيم عند الكرامية)
٣٩	تقويم ونقد
٤١٠	★ فى مجال التصوف (الشطح عند البسطامى)
٦٣	تقويم ونقد
	★ فى مجال فلسفة فلاسفة الاسلام
٦٧	(قدم العالم عند ابن سينا)
٩٠	تقويم ونقد
٩٩	★★ ثانيا : الفكر الاسلامى مبدعا
١٠٤	★ التصوف الخالص (فكر أصيل ومبدع)
١١١	الحب الالهى : الفكرة جذورها وامتدادها
١٢٨	تقويم ونقد
١٣٣	★ المنطق التجريبي الاسلامى (نموذج تفرد وابداع)
١٨٦	تقويم ونقد
١٨٩	★ عن بعض نزعات التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث
٢٣٤	تقويم ونقد
٢٣٦	خاتمة
٢٣٩	قائمة بأهم المراجع

الموضوع	الصفحة
كتب تاريخ الفرق	٢٤٣
مقدمة	٢٤٥
الجزء الاول (الكتب الخاصة)	٢٤٩
١ - فرق الشيعة للنوبختي	٢٥١
٢ - المغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار	٢٨٣
٣ - طبقات الصوفية للمسلمي	٣٣٥
٤ - لمع الادلة فى عقائد أهل السنة والجماعة للجويني	٣٤٧
الجزء الثاني (الكتب العامة)	٢٧٣
١ - مقالات الاسلاميين للاشعري	٢٧٥
٢ - الفرق بين الفرق للبغدادى	٣٩١
٣ - الملل فى الفصل والاهواء والنحل لابن حزم	٤٠٩
٤ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي	٤٢٩
أهم المراجع	٤٤٧

(تسم بحمد الله)

مطبعة الاشعاع الفنية
لصاحبها: الحاج يوسف الرفاعي
طباعة الكتب الجامعية والأشغال التجارية
المسرة البلد - تليفون ٤٧٩ ٥٦٠٠

